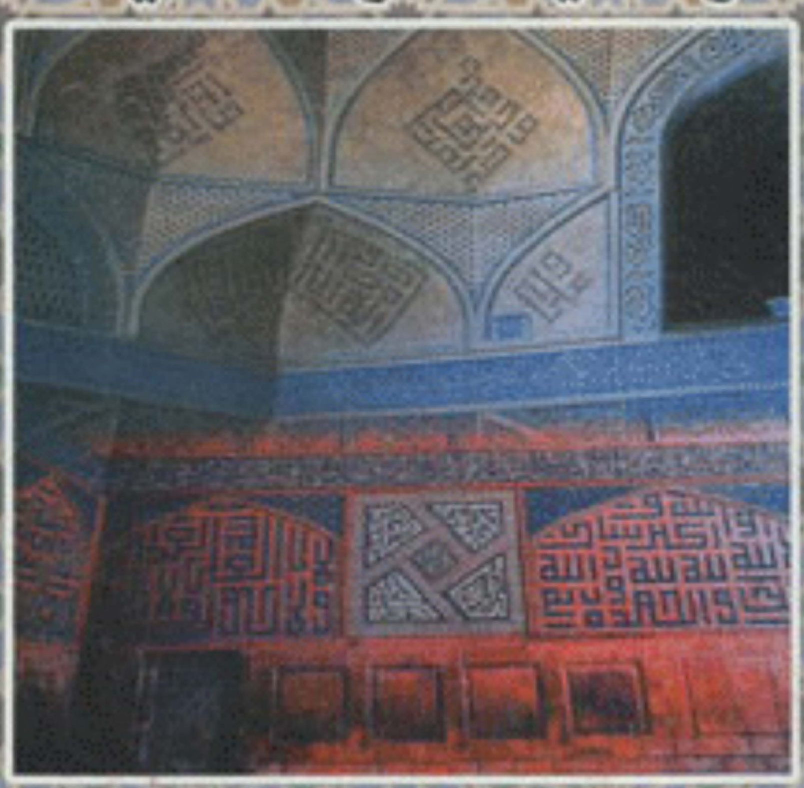
السودان

الحكم الإسلامى وتحديات الدولة الحديثة



حيدر ابراهيم على

مكتبة جزيرة الورد

السودان

الحكم الإسلامي وتحديات الدولة الحديثة

حيدر إبراهيم علي



بطاقة فهرسة

مكتبة جزيرة الورد

اسم الكتاب: السودان والحكم الإسلامي وتحديات الدولة الحديثة

اسم المؤلف: حيدر ابراهيم علي

رقم الإيداع : ٢٠١٣/٩٧٠١

الطبعة الأولى ٢٠١٣



مكتبة جزيرة الورد
القاهرة ٤ ميدان حليم خلف بنك فيصل
ش ٢٦ يوليو من ميدان الاوبرا ت ٠١٠٠٠٠٤٠٤٦ . ٢٧٨٧٧٥٧٤
Tokoboko_5@yahoo com

تقديم

يضم هذا الكتاب عددًا من الدراسات والأوراق العلمية والمقالات، يجمع بينها الاهتمام بعلاقة الدين بالدولة الحديثة في المجتمعات العربية – الإسلامية ، مع تركيز خاص على السودان. ويعود ذلك إلى أن الحركة الإسلامية في السودان قامت بأول محاولة في المنطقة (خارج القارة الآسيوية) لبناء دولة ذات مرجعية دينية تعمل على تأصيل الفكر السياسي الإسلامي على قطر متعدد الثقافات مثل السودان. وتأتي التجربة مع موجة ديمقراطية اجتاحت العالم بعد سقوط المعسكر الشرقي وتفكك الاتحاد السوفييتي والكتلة الشيوعية. وصارت مطالب الديمقراطية وحقوق الإنسان، والحريات من الأولويات في أجندة المجتمع الدولي. وقد اكتسبت هذه المبادئ أهمية جعلت منها شرطًا للحداثة ودليلًا على مسايرة تطورات القرن الحادي والعشرين. وصارت الانقلابات العسكرية مدانة في كل العالم ، وتعتبر حكومات الانقلابات شذوذًا في مسيرة البشرية نحو الحرية وكرامة الإنسان، لذلك صدرت القرارات بمقاطعة دول الانقلابات وحرمانها من المشاركة في المؤتمرات واللقاءات الدولية والإقليمية.

جاءت التجربة الإسلامية السودانية عكس التاريخ تمامًا، إذ بينما يتجه العالم كله نحو الديمقراطية والتعددية، حتى في أكثر القلاع دكتاتورية وشمولية ، فقد قام الإسلامويون السودانيون باللجوء إلى الانقلاب العسكري في يونيو ١٩٨٩ ، وكان سقوط حائط برلين في عام ١٩٩٠ ، وأعقبته تحولات في كل الدول الدائرة في فلك الاتحاد السوفييتي السابق، والتي اختارت أن تحكم من خلال الحزب الواحد والأجهزة الأمنية. وجاءت التجربة الإسلامية لتقدم نسخة إسلامية لشمولية تحتضر في أماكن أخرى. فقد كانت نقيصة التجربة الإسلامية القاتلة، هي أن تأتي من خلال انقلاب عسكري وليس عن طريق الانتخاب، وبالدبابة وليس بصندوق الاقتراع. وهنا انطبق عليها قول أنطونيو غراماشي: «إن طريقة الوصول

إلى السلطة يحدد ماهية السلطة وممارستها» . وهذا ما حدث بالفعل، وصول الإسلامويين للسلطة في السودان عن طريق القوة، جعلهم لا يرون بديلًا عن القوة والقمع والاضطهاد، لتأمين سلطتهم وتثبيت حكمهم.

ارتكزت التجربة الإسلاموية السودانية على أيدولوجيا خيالية وغيبية أيضا ، وفي نفس الوقت لا تاريخية تظن أن الزمن توقف في تجربة سابقة يمكن استعادتها إلى ما لا نهاية في مستقبل التاريخ البشري. وعندما يواجه هؤلاء الواقع يقفزون بين الحقيقة والخيال، هروبًا من المواجهة. وقد يلجؤون إلى اللغة ويظنون أن الكلام عن الشيء قد يعني حدوثه فعلا، بسر حرف كن ، وتغيب الإنجازات الحقيقية ومع ذلك يستمرون في الوعود والأماني الطيبة، وهناك ملاذ آخر وهو المؤامرة الخارجية أو الحصار الخارجي، وهذه لازمة يرددها نظام الإنقاذ حتى اليوم ، رغم أن هذا النظام حاصر نفسه بنفسه ، وأكثر نظام استفاد من مرحلة فوضى وجود نظام عالمي جديد، ومع أن الولايات المتحدة الأمريكية وصلت للدرجة ضرب مصنع (الشفاء) إلا أن النظام استفاد من لوبي داخل الإدارة الأمريكية ومن أنصار ومؤيدين للنظام لهم خيوط قوية تربطهم بأمريكا الرسمية صنعوها أثناء دراستهم هناك أو عملهم في منظمات إسلامية عالمية ، وكان النظام يسعى بجدية لتوسيع وتقوية اللوبي المساند للسودان هناك.

عجز الإسلامويون السودانيون عن تبرير فشلهم مع وجود السلطة كاملة في أيديهم دون منافسة ، وهم الذين برروا الانقلاب بسبب استبعادهم من الحكومة الديمقراطية الأخيرة في فبراير ١٩٨٩ ، وقد تحمل الإسلامويون السودانيون عبء تأسيس دولة الإسلام في القرن العشرين، وتجمع الإسلامويون من كل العالم في السودان ، بالذات أولئك المضطهدون والمطاردون في أوطانهم ، ودشن الشيخ الترابي الأممية الإسلامية (السنية في الغالب) في الخرطوم ممثلة في المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي عام ١٩٩٠ ، وجمع كل الثائرين ضد الإمبريالية. وانتهى الأمر

بتسليم كارلوس لفرنسا مقابل صفقة، كما أبعد بن لادن تاركًا الكثير من أمواله التي ضاعت بين إخوة مجهولين الآن. ويبدو أن هذه الاستراتيجية كانت هي مقتل المشروع الحضاري. وقد تكون بعض القيادات رأت في هذا البعد الأممي الضمان الوحيد لحكم الإنقاذ الذي كان - ومازال - يفتقر إلى الشعبية والسند الجماهيري، أي أن يجد السند الإعلامي والمالي من الخارج، ولا يهم دور الجماهير خاصة إذا ظل كامنًا بسبب القمع والإرهاب.

لم يعد أصحاب المشرع الحضاري حين يعددون الإنجازات يتحدثون عن إعلاء كلمة الدين أو إقامة شرع الله، بل يفاخرون بسوداتل وآبار النفط الجديدة. هذا ليس تقليلًا لأي إنجاز مادي - اقتصادي نحتاجه بلا شك، ولكن هذا ما يمكن أن يفعله إنقلابيون علمانيون وبثمن أقل. فالسؤال: ما الذي يميز المشروع الحضاري عن مشروع النميري أو عبود؟ هذه هي بداية سقوط المشروع الحضاري أن يتحول عن الدفاع عن قيم الدين العليا مثل العدالة، والطهارة، ومكارم الأخلاق جميعا إلى التنافس حول إنجازات البنك الدولي ودول العالم الثالث التقليدية والتي تتداولها كتابات التنمية الكلاسيكية. فهذه التسمية الكبيرة الفخمة لنظام شمولي يتحول تدريجيًا إلى الانفتاح لا تعبر عن المضمون الحقيقي للدولة والمجتمع القائمين، لذلك كان لابد من التصدي فكريًا لكشف حقيقة التجربة خشية أن تتكرر مستقبلًا في السودان أو أي بلد إسلامي آخر. ورغم المكابرة المستمرة بأن المشروع حي وخالد، إلا أن أصحابه عجزوا عن تقديم البينات واكتفوا بالمغالطة أو التهرب. لقد تم اختزال المشروع الحضاري في صراع بدائي حول السلطة وصل حد إلى أن جناحًا في الحركة - رغم تضحياته وريادته - مهدد بأحكام الإعدام على تهم تشي بالخيانة والتآمر.

حقق أصحاب المشروع الحضاري - قصدًا وأحيانًا بغير قصد - الإنجاز الأكبر المشين، وهو إذلال الإنسان السوداني والحط من كرامته بقصد تأمين

التمكين. فاللجوء إلى التعذيب، والقمع، والفصل التعسفي وجلد النساء ومطاردة الطلاب والشباب، وتحديد الملبس، ووقت الاستيقاظ، وإنهاء الاحتفالات، وكل مظاهر النظام العام.. إلخ، كل هذه وسائل تؤمن النظام وتحط من قدر الإنسان السوداني، وقد استخدمها أصحاب المشروع الحضاري دون أن ترف أعينهم أو يوخزهم ضمير، وفي موازين المؤمنين والإنسانيين لا يوجد أي هدف أو غاية، مهما كانت نبيلة ومقدسة يمكن أن يبرر اضطهاد أو احتقار الإنسان لأخيه الإنسان، ومن حق أي نظام أن يحمي أمنه كما يشاء دون أن يهين الإنسان الذي كرَّمه الله، يمكن أن يستجوب ويحقق مع المواطنين حتى في غياب الدستور أو القوانين التي تحترم حقوق الإنسان، ولكن دون الإهانة والتحقير. هذه مسؤولية المشروع الحضاري الذي أدخل للسودان قيمًا غريبة وشاذة وربطها للأسف بالدين، لو وضعنا كل إنجازات الدنيا في كفة وإهانة مواطن في الكفة الأخرى لحقت تلك الإنجازات: الأعلى من قدر الإنسان هو الإنسان.

***

يأتي هذا الكتاب ضمن المشروع النقدي للتجربة السودانية خاصة، ولإمكانية قيام دولة دينية في المنطقة وسط هذه العولمة الكاسحة وظهور كثير من القيم والمبادئ التي لم ننتجها نحن، ولكنها صارت عالمية وإنسانية، وبالتالي ملزمة للبشرية. هناك تحديات عظيمة تقتضي إعمال العقل والاجتهاد غير المقيد، إذا أردنا تجنب الفوات التاريخي.

حيدر إبراهيم علي

القاهرة - ديسمبر ٢٠١٢

الباب الأول
دراسات

حق المواطنة وشروط العقيدة(*)

مدخل:

تواجه الدول الإسلامية المعاصرة القائمة والمحتملة سؤال حقوق المواطنة ضمن شروط العقيدة، ويحاول الفكر الإسلامي الحديث الاجتهاد في تجديد موقف الإسلام من حقوق المواطنة دون أن يقلل ذلك من ضرورات وشروط العقيدة ، وتعددت الاتجاهات الإسلامية السياسية التي تحاول التوفيق بين حق المواطنة بطابعه القومي أو الفطري الحديث، وبين العقيدة التي جاءت إلى الناس كافة ، وترى : «**إنما المؤمنون إخوة**» ، وهي بالتالي تتجاوز حدود الوطن ، لتجعل رابطة العقيدة هي الأقوى والأفعل ، هناك بالطبع اتجاهات أكثر التزامًا بأصول الدين ، وتتمسك بتعاليمه حرفيًّا ، ولذلك لم تبتعد عن الأحكام التي وضعها الإسلام مبكرًا للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين في الماضي ، وتمتد الأفكار والمواقف لتضم حتى الذين ينادون بفصل الدين عن الدولة (وهم من قد يصنفون ضمن علماني الإسلام) يقصد المساواة بين المواطنين ، وأن تقوم الدولة على أسس مدنية ، وهي حقوق المواطنة ودون تمييز بسبب الدين أو العقيدة أو الثقافة أو اللون، وظلت مسألة المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي مثار جدل وخلاف.

طرح التوسع الإسلامي وقيام الإمبراطورية الإسلامية (أي لم تكن الإدارة قوية ومباشرة) مشكلة معاملة غير المسلمين داخل الدولة الإسلامية ، ورغم أن المسلمين دخلوا تلك البلاد متنصرين، إلا أنهم انشغلوا دينيًا وفقهيًّا باستخراج الأحكام التي لا تتعارض مع عقيدتهم في التعامل الجيد مع الرعية غير المسلمة. وفي تلك المرحلة المبكرة لم تكن فكرة القومية الواحدة قد أخذت شكلها المعروف

(*) ندوة الإسلاميين والمجال السياسي في المغرب والبلاد العربية . مراكش ٢١-٢٢ يونيو ٢٠٠٧.

الآن بعد صعود البورجوازية ونهاية عصر الإقطاع، ولذلك كان من الطبيعي ألا تظهر فكرة المواطنة الحديثة تاريخيًا في نقاشات الفقهاء المسلمين خلال تلك الفترة من التاريخ الإسلامي ، وبالتالي لا نجد لفكرة المواطنة تاريخًا طويلًا وثريًا في الفقه الإسلامي، وظلت فكرة الأمة والجماعة هي التي تشغل المسلمين ، وتتكرر في الأدبيات الإسلامية والتراث الإسلامي.

والآن ، نحن أمام موضوع جديد يبحث له عن شرعية دينية في السياسة الإسلامية ، والأهم من ذلك في الممارسة الدينية عندما يحكم المسلمون ، لذلك عندما وصلت بعض الجماعات إلى السلطة في بلدان مثل إيران وباكستان وأفغانستان والسودان والسعودية في العصر الحديث ، وجدت نفسها مطالبة بتقديم نموذج إسلامي أصيل عن معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية الحديثة ، وفي هذه الحالة يدخل النص المقدس في اختبار مع الواقع الحي. وهذا هو الاختبار الحقيقي لموقف الدين من قضايا واقعية ؛ لأن ما يهم هو الممارسة وليس النظرية والنموذج المثالي فقط ، أي أننا لا نبحث عما جاء به النص — الكتاب والسنة — من قيم مثالية جيدة عن معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية، فقد يخالف المسلمون في الحياة والممارسة كل ذلك عمليا ، وهذا ما حدث في التاريخ ، وما تحاول هذه الورقة أن تبحثه متسائلة عن كيفية ردم هذه الفجوة بين القول والفعل أو بين المثال والواقع.

تسعى هذه الورقة في جزء منها ، للذهاب أبعد من مناقشة الخطاب الديني، إذ تأتي من قلب تجربة واقعية، فقد حكم الإسلاميون قطرًا متنوع الثقافات والأديان والأعراق مثل السودان ، وفرضت عليهم ضرورات الواقع ووجود غير المسلمين في دولة ترفع شعار المشروع الحضاري الإسلامي خيارات صعبة ، ففي هذه التجربة كثير من الدروس والعبر والتعامل المباشر مع التاريخ والواقع بسبب راهنيتها.

الأسس التاريخية لفكرة الجماعة ووحدة الأمة:

حين يحاول دعاة الإسلام السياسي تأصيل فكرة المواطنة أي إيجاد أصول دينية أولى لها في الفكر السياسي الإسلامي، فإنهم لم يجدوا سوى مفهومي الجماعة والأمة، فقد جاء الإسلام دينًا عالميًا للناس كافة، ولكن هذا لم يمنع تأكيده على قيم ومبادئ الأخوة بين المؤمنين، وكان الإسلام الذي انطلق من مكة والمدينة يتوق إلى أن يكون عابرًا لحدود الأقاليم والجغرافيا والعرق، وأدرك المسلمون مبكرًا أن الاختلافات والتنوع لا يجب أن تكون بالضرورة عقبات وحواجز ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾ (الحجرات: ١٣).

ويمكن اعتبار الإسلام شكلًا من أشكال التقوى التي قد تميز من يؤمنون بالرسالة المحمدية، ويجدون بالتالي رابطًا قويًا يجمع بينهم بطريقة أقوى من كل الروابط الأخرى مثل الدم والعرق والجوار وحتى الثقافة، وقد امتاز الإسلام – حسب رؤية المسلمين – بعالمية وكونية لم تكن معروفة من قبل، فقد كان الأنبياء في الماضي يبعثون إلى شعوبهم فقط، وفي الحديث النبوي ما معناه: «**أعطيت خمسًا لم يعطهن نبي من قبلي، كان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة، وأحلت لي الغنائم وحرمت على من كان قبلي، وجعلت لي الأرض طيبة مسجدًا وطهورًا، ويُرْعَبُ منا عدونا مسيرة شهر، وأعطيت الشفاعة**» (رواه البخاري ومسلم).

وقد أكد الإسلام بصورة قاطعة هذه النظرة العالمية والشمولية، حيث تكررت الآيات الداعية لهذا المعنى الجديد: ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ﴾(الأعراف: ١٥٨)، وفي موقع آخر: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾ (سبأ: ٢٨) أو كما في آية أخرى: ﴿ وَأَرۡسَلۡنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولٗا ﴾ (النساء: الآية ٧٩).

لم يرد في أصل الدعوة الإسلامية أي إشارة مباشرة إلى الوطن والمواطنة، فهي مفاهيم حتى لو كانت موجودة، تضيق نطاق انتشار النبوة أو الرسالة، وكأنها تعود بها إلى حقب سابقة كانت مهمة النبي تقتصر على التبشير على شعبه فقط والذي قد يعتبر مختارًا بسبب اختصاصه بالدعوة، ورغم أن النبي محمدًا ﷺ يتمي إلى قبيلة قوية ومؤثرة هي (قريش) إلا أنه جاء برابطة جديدة وأبقى وأقول هي العقيدة أو الدين الواحد، وكان هذا الاختلاف أو القطيعة ضروريا للدعوة الجديدة إذ يجعلها متميزة ومتجاوزة للقديم: ﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَٰكَ فِىٓ أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَآ أُمَمٌ لِّتَتْلُوَا۟ عَلَيْهِمُ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ (سورة: الآية ٣٢)، يضاف إلى ذلك أنها رسالة خاتمة، وبالتالي تكمل كل نقص في الرسالات السابقة، فقد أتى النبي ﷺ ليكمل مكارم الأخلاق، وهكذا اشتملت الدعوة الجديدة كل عناصر توحيد المسلمين وفضلهم على الآخرين بسبب هذه الرسالة قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠).

يمكن القول: إن الدعوة الإسلامية قامت على أيديولوجية التمايز والاختلاف والنموذج، لذلك كان عليها تكوين مجموعة نحن قوية (We-group) مقابل آخر مختلف ومتمايز سلبًا (Other group) أو حسب الاجتماعيين (in-group)، وتتكون الجماعة الداخلية من خلال صفات وخصائص حقيقية أو متخيلة تضيفها على نفسها فقط. ومن هنا يمكن أن نفسر مفهوم الجماعة أو الأمة الإسلامية الذي شرع المسلمون مبكرًا في تكوينه وبنائه اجتماعيًا وفي هذه الحالة يتضمن الاجتماعي العقدي، فالعقيدة شاملة وضمنها المجتمع والعبادة والدولة وكل ما يخص الإنسان، وعمل المسلمون الأوائل، لأنها قلة مستضعفة على تأكيد تماسك الجماعة الداخلية، وهذا لم يمنع قدرًا من التسامح التكتيكي كما ظهر مع اليهود في المدينة، وقد رأى البعض في تغيير القبلة فعلا رمزيًا للتعبير عن اختلافهم عن كل الأديان السابقة، وبالفعل بدأ المسلمون في وضع حدود للمفاصلة بينهم

وبين غير المسلمين، وظهر التصنيف الذي ظل يحكم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ، إذ صنف الإسلام الناس إلى ثلاث فئات رئيسية دينيًا : المسلمين وأهل الكتاب وعبدة الأوثان. وبدأ مجتمع المدينة يقدم النموذج والذي يلهم البعض حتى الآن للجماعة أو الأمة ، ويكتب أحد الباحثين: «إن جماعة المسلمين هي البلورة الأولية للأمة الشاملة، بل هي التعبير القانوني الأول والمستجد عن تأسيس الدعوة، وظهور ركيزتها التي تعطي الأمل بإمكان التحقق الشامل لآخر الأمم (.............) إنها جماعة الله ، بمعنى أنها الجماعة التي أوكل إليها الله تحقيق إرادته في العالم، تطبيق شريعته فيه» (رضوان السيد٥١ - ٥٢ : ١٩٨٦).

التوطن في الجماعة أو الأمة :

يعتبر مفهوم المواطنة حدث نسبيًا فقد ارتبط بقيام الدولة الوطنية ونشوء القوميات -كما أسلفنا -لذلك يصعب البحث عن هذا المفهوم في إسلام القرن السادس الميلادي. ولكن يظل السؤال :- كيف تعامل الإسلام مع الشعوب والقبائل المختلفة دينيًا حين خضعت لحكم الدولة الإسلامية؟ إذ كانت فكرة المساواة قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ (الحجرات : ١٠) جاذبة وكافية لجميع مسلمين من أصول عرقية وثقافية مختلفة. ووجد المسلمون غير العرب في قيمة الإخوة ضمانة لمعاملة حسنة تعلو فيها العقيدة على أي اعتبارات أخرى.

وفي هذا المجال، كانت الرسالة الجديدة تعلم على القضاء على أوضاع العصبية والقبلية والعشائرية التي كانت سائدة قبل الإسلام ، ولكن هذا التوجه كان مثاليًا في بعض جوانبه ، فقد كان الواقع العربي آنذاك قائمًا على التعصب القبلي بصورة راسخة ومهيمنة. لذلك واجه النموذج المثالي الإسلامي تواترات مستمرة ، إذ لم يكن من السهل على المسلمين الجدد التخلي عن أسس مجتمعهم الراسخة والفاعلة، وقد قاوموا -بصورة واعية أولا واعية -فكرة المساواة المطلقة بين القبائل ، فقد رأى عرب الجزيرة حتى بعد إسلامهم أن مجتمعهم يحتاج إلى قدر من اللامساواة

بين القبائل لتكريس توازن ما يعلمون قواعده ويحترمونها . وبقى الانفصام ظاهرًا بين ما أمر به الدين وما مارسه المسلمون فعليا في تعاملهم . وكثيرًا ما نردد قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا ﴾(التوبة : ٩٧) ، حين نلاحظ الافتراق بين تعاليم الدين وسلوك بعض المسلمين.

يرى البعض أن الدين الجديد لم يكن استثناءً عن المبدأ الخلدوني الخاص بالعصبية ، خاصة حينما تتحول الدعوة إلى دولة ، إذ لابد من وجود قوى اجتماعية محددة – كما نسميها الآن – تمثل دور الفاعل الاجتماعي (Social actor) . ويقول ابن خلدون : «إن كل أمر تحمل عليه الكافة فلابد له من العصبية» ، ويستشهد بالحديث الصحيح: «**ما بعث الله نبيًّا إلا في منعة من أهله**» ، وفي حالة انتقال الدعوة إلى مرحلة الملك أو الدولة يشتد الصراع؛ لأن الملك إنما يحصل بالتغلب ، والغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة.

كان من الطبيعي أن ينوس الدين الجديد كحركة دينية – سياسية ، بين المثال كما هو في القرآن الكريم والسنة المطهرة ، وبين الواقع المعيش، ودخلت الدولة الإسلامية باستمرار في الاختبار أو الخيار الصعب بين ضرورات العصبية في تمكين الدولة ، ومثالات الدعوة العالمية التي تعم البشرية جمعاء بصورة متساوية لا تفرق بين الناس إلا بسبب العقيدة، مع حفظ الكرامة الإنسانية في عمومها. وفي حالة الدولة الإسلامية ، كانت قريش النواة الأولى لهذه الدعوة أو حاضنة الدين الجديد أو القبلية – القاعدة (حسب فكرة الوحدويين العرب عن الدولة – القاعدة).

ويؤكد (السيد) قائلًا:

«إن قريشًا في المدينة الجديدة ستبقى هي قريش، وسبق لها تضامنها العشائري الداخلي، كما أن بطن الأوس والخزرج ستبقى بطونًا في الأوس والخزرج ، كل ما في الأمر أن النبي ﷺ كان يتخطى العصبية محاولا تشذيبها وتوجيهها بحيث

تقبل العيش في إطار سياسي واحد لا يلغيها بل يوازنها، وينظم علائقها بعضها ببعض، وبالعالم الخارجي على أن تبقى العصبية ذاتها عماد التضامن الداخلي، على أن يمثل الإسلام فكروية الإطار السياسي.» (السيد، ٥٤)

وقف الدين الجديد بقوة ضد أي عصبيات أو انتماءات تتناقض مع تعاليمه التي هدفت أصلا إلى إخراج العرب والناس جميعا من الظلمات إلى النور أو من الجاهلية، والتي من أهم مكوناتها العصبية والانتماء القبلي، ورغم موقف الدين الجديد الواضح وإدانته لكل سلوك تعصبي، إلا أن بقايا الجاهلية ارتحلت مع المسلمين، ولم تكن الصراعات السياسية في فجر الإسلام تخلو من العصبية والانتماءات قبل الإسلامية، وكانت المرحلة الأولى تحمل بعض ملامح المجتمع السابقة التي تعايشت بطريقة أو أخرى مع مكونات الدين الجديد، ومع أنها أي الجماعات المسلمة الجديدة - دخلت الإسلام بحماس وتضحيات عالية، فقد احتاجت - علميًا - لبعض آليات التماسك والدفاع عن الذات. كما أن تغيير النفسية الجماعية لم يكن بالسهولة المتوقعة، لذلك لم تتغلغل قيم الإخاء والمساواة تمامًا فقد كانت تصطدم ببعض الرواسب والنزاعات الطارئة.

مفهوم أهل الذمة:

يعتبر مفهوم أهل الذمة إشكاليا في الماضي والحاضر، ففي السابق، كانت مشكلة التحديد الدقيق لمن ينطبق عليهم وكيفية التعامل معهم، والآن يختلف المسلمون حول صلاحية المفهوم لتنظيم علاقات المسلمين وغير المسلمين في الدول الحديثة، وإلى أي مدى لا يصطدم بمفهوم المواطنة، وهل يكفل كل حقوق المواطن غير المسلم ويساويه مع المسلم في الحقوق والواجبات؟ ومن البداية وحتى توسع الإسلام وانتشاره، كان المسلمون مشغولين بطريقة جمع هذا التعدد الهائل للأجناس والثقافات داخل الدين الإسلامي بلا تناقضات وصراعات، فقد كان

من الواضح أن الدين الجديد يريد أن يميز نفسه من خلال رؤية شاملة للكون والطبيعة والإنسان والمجتمع، لذلك لم يكن غريبًا حين قسم العالم حسب الإيمان والكفر بصورة قاطعة، رغم أن القسم الأخير قد يحتوي على تقسيمات فرعية ضمنه.

كانت البداية مختلفة، فقد ميز المسلمون أنفسهم عن الكفار، ولكن لم يكونوا يمثلون قوة، بل العكس كانوا أقلية مستضعفة ومضطهدة، لذلك جاءت المواثيق والمعاهدات المبكرة تؤكد الاختلاف والتمايز، ولكنها تبحث عن التعايش السلمي والقبول، ومن هنا يمكن فهم صحيفة المدينة مثلا، أو دستور المدينة الذي يستهدي به الكثيرون حتى الآن، ويحاول استصحاب نصوصه وتأويلها والاجتهاد فيها، باعتبار أن صحيفة المدينة يمكن أن تحل مشكلة وضعية غير المسلمين حتى في الدولة الحديثة أو المعاصرة، فقد اعتبرها البعض تدشينًا للأمة السياسية التي تكمل الأمة الدينية التي ظهرت في مكة مع ظهور الإسلام، وقد كان لاحتكاك المسلمين بيهود المدينة دوره الهام في تنظيم العلاقة مع غير المسلمين الذين يعيشون على رقعة جغرافية واحدة مع المسلمين (وهذا ما سمى لاحقا بالوطن) . ولم يلتزم المسلمون بشكل واحد في علاقتهم مع الآخر، لذلك تعددت أشكال المعاهدات والأحلاف حسب الظروف وموازين القوى.

كان المسلمون في البداية – وسط العداء والرفض – يخوضون معركة وجود وبقاء، ثم بعد ذلك التفكير في التوسع والانتشار بأقل خسائر ممكنة، كانت هذه استراتيجية المسلمين الأوائل والتي وصلت لاحقًا إلى أيديولوجية الجهاد، لذلك لجؤوا إلى أساليب عديدة تحقق أهدافهم، تشمل المهادنة أو تحييد العدو أو شله أو حتى قتله إن دعا الأمر، ونلاحظ عبقرية النبي في الاتفاقيات التي عقدها مع غير المسلمين في السنوات الأولى، فقد راعى قدرات المسلمين ومصالح الدين الجديد، ففي مكة لم يعاد أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وكان تناقضه العدائي والرئيسي مع المشركين أو عبدة الأوثان، وكان حين هاجر إلى المدينة تحول عداؤه

إلى اليهود رغم أنه لم يبادر بعدائهم ، فقد كان التنافس حول الأفكار الدينية التي أعلنها النبي ﷺ حسب معرفتهم بالعهد القديم، وتزخر السور المدنية بالآيات التي تعبر عن المناظرة اليهودية – الإسلامية . وقد ذهب اليهود في المدينة بعيدًا ، حين أقدموا على الاتصال سرًا بمشركي مكة (قرم ، ١٩٩٢ : ٢٠٣).

كان هذا التطور في العلاقة نهاية مرحلة في التسامح الإسلامي الذي أبداه المسلمون تجاه أهل الذمة ، وأعلن المسلمون موقفًا جديدًا أكثر حدة ووضوحًا في تمييز غير المسلمين إذ تقول الآية: قَالَ تَعَالَى: ﴿ قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ ﴾ (التوبة : ٢٩).

ولكن العلاقة مع المسيحيين ظلت لفترة بعد هذا الانفصال جيدة ، إذ يؤكد القرآن الكريم اختلاف أهل الكتاب: ﴿ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ﴾

(آل عمران : ٥٧).

أو في موقع آخر : ﴿ لَيْسُوا۟ سَوَآءً مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَـٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ ﴿١١٤﴾ وَمَا يَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُتَّقِينَ ﴿١١٥﴾ ﴾

(آل عمران : ١١٣ : ١١٥) .

وقد احتل المسيحيون – لفترة مكانة أفضل في المعاملة لدى المسلمين : ﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَـٰرَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ

﴿ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴾ (المائدة : ٨٥) .

ومع الظروف المتغيرة كثيرًا ما نجد مزاوجة بين أهل الكتاب والمشركين خاصة حين يبدون عداوة واضحة تجاه المسلمين ، وفي حالات تصاعد الصراع الديني ، يؤكد الإسلام تمايزه ويعمم صفة الكفر على جميع غير المسلمين: ﴿ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ﴾ (أي أهل الكتاب) ﴿ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓاْ إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ ﴾ (أي المؤمنين) (آل عمران : ١١٢) وتتكرر كلمات المذلة والأذلة في مواقع متعددة لوصف غير المسلمين وتأكيد موقعهم الأدنى بسبب كفرهم.

تعمدت الإسهاب لتأكيد تغير طريقة التعامل مع غير المسلمين مما يفتح الباب لاجتهادات مستمرة ، فمن الواضح أن الدولة الإسلامية أو النبوية – في البدايات الأولى – تكونت على مراحل وتغيرت المعاملات ، ويقسم (جعيط) الدولة إلى فترات ، وهي أولا فترة الهجرة وفيها انبثقت سلطة نبوية ، والمرحلة الثانية السنة الخامسة بعد حصار المدينة أو غزوة الخندق، عندما اكتسبت هذه السلطة الصفات الأساسية للدولة تدريجيًا ، واتسعت لتشمل كل الجزيرة العربية ، والثالثة بعد وفاة النبي ﷺ ، ومع أبي بكر حين أثبتت الدولة الإسلامية أنها قادرة على تدمير كل ارتداد وانشقاق بالقوة. (جعيط ١٩٩٣ : ٢٦).

وقد ارتبطت هذه التغيرات بأيديولوجية الجهاد أو الحرب المقدسة التي مثلت آلية قوية لوحدة المسلمين وحماية الدين، وسادت قاعدة : السلم لمن يستحق السلم والحرب لمن يستحق الحرب، وظل المسلمون يخشون غلبة الكفار، لذلك كانوا في حالة استعداد وإعداد مستمرين ، وكان أبو حنيفة قد أفتى بأن دار الإسلام تتحول إلى دار كفر في حالة أن تعلوها أحكام الكفر ، ذهاب الأمان للمسلمين ، المتاخمة أو المجاورة.

وضعت صحيفة المدينة أسس الهوية الدينية للدولة الإسلامية ، حيث تبدأ

بمخاطبة المؤمنين (المسلمين) بأنهم أمة واحدة من دون الناس ، ويرى بعض الكتاب الإسلاميين في هذا التحديد ميزة كبرى ، إذ يشرح أحدهم هذه المادة.

«نصت وثيقة دستور المدينة على اعتبار الإسلام أساسًا للمواطنة في الدولة الإسلامية الجديدة التي قامت في المدينة المنورة ، وأحلت الوثيقة الرابطة الدينية محل الرابطة القبلية ، فعبرت عن المسلمين بأنهم أمة دون الناس ، ويجعل هذا النص من المسلمين أمة يجمع أفرادها الإيمان بالدين الذي جاء به محمد ﷺ دون نظر إلى أصولهم القبلية» . (العوا ١٩٨٩: ٥٦).

كون المسلمون مركزًا يستطيعون من خلاله تصنيف كل المجموعات الأخرى حسب علاقتها وقربها وبعدها عن المسلمين أو رضاء المسلمين واطمئنانهم لهذه المجموعة ، وعرف الفكر السياسي الإسلامي تصنيفات عديدة هدفت كلها لتأكيد هذا التمايز والذي حاول بعض المسلمين أن يجعلوا منه امتيازًا مما أدخلهم في علاقات عدائية مع غير المسلمين وأحيانًا غير العرب أيضًا، غير أن الفقه الإسلامي اهتم بموضوع أهل الذمة ، واعتمد الفكر السياسي الإسلامي على تفسيرات وتعقيدات أو وضع القواعد في الفقه، فقد اهتم المسلمون -رغم التقلبات- بإقامة علاقة خاصة مع أهل الكتاب بسبب وجود ما هو مشترك دينيًا على الأقل بالإيمان بوجود الله ، وقد وجد المسلمون فيما سمى بعقد الذمة بين المسلمين وأهل الكتاب حلًا لشكل العلاقة داخل الدولة الواحدة.

تُعرَّف الذمة بأنها : «عقد بمقتضاه يُعتبر غير المسلم في ذمة المسلمين أي في عهدهم وأمانهم على وجه التحديد» (في كشف القناع ١ / ٧٠٤ أورده رضوان ١٩٨٤: ١٢٢).

ويرى البعض عدم وجود ذكر صريح لعقد الذمة في القرآن الكريم ، ولكن الجزية مذكورة ، وهذه التي تقوم عليها فكرة العقد ، وقد عرفت العلاقات بين الإمبراطوريات والدول فكرة عقود الأمان وعهود الصلح أي التنظيم السلمي

للجماعات المختلفة المتجاورة أو المتضمنة داخل كيانات كبرى . ووجد الفقهاء والعلماء المبررات لفكرة الذمة أو الحكمة من التشريع الخاص بالذميين، وهناك من يرى حكمته في : «أن يترك الحربي القتال مع احتمال دخوله في الإسلام عن طريق مخالطته للمسلمين واطلاعه على شرائع الإسلام، وليس المقصود من عقد الذمة المال» . (السيد، المصدر السابق، ص١٢٤) .

ويرى الفقهاء ضرورة أن يستجيب الحاكم لطلب غير المسلمين إذا أرادوا عقد ذمة.

حدد الفكر السياسي الإسلامي حقوق أهل الذمة حسب القاعدة المتداولة لهم «لنا ما لنا وعليهم ما علينا» وقول علي بن أبي طالب: «إنما قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا» ، وبالتأكيد هناك شروط قائمة على تبني العقيدة الإسلامية، فالذمي يتمتع بما يسمى الحقوق العامة ، وهي التي تسمى بالحقوق الضرورية للإنسان باعتباره فردًا في المجتمع ولا يمكنه الاستغناء عنها ، وهي مقررة للشخص لحمايته في نفسه ، وحريته ، وفي ماله، وكالحق في التنقل والاعتقاد وحرمة المسكن ، ومن ناحية أخرى ، هناك حقوق خاصة، وهي لا تؤسس على قواعد الدين الإسلامي، فالذمي يمكن أن يتزوج ويكون أسرة ، والتمتع بجميع حقوق الأسرة من ورثة ونفقة (الأحوال الشخصية) ، أما واجبات الذميين فهي الالتزام بالجزية والخراج والعشور بالإضافة لواجبات غير مالية مثل الامتناع عن الأفعال التي تنتقص من دين المسلمين أو تستفزهم ، لذلك عليهم عدم الجهر ببعض الأفعال المباحة لهم ، ويفصل القانون الإسلامي في أي نزاع يدور حول الحقوق والواجبات . (زيدان ، ١٩٨٣ ، ٣١٣-٣٣٣).

هناك تفرقة واضحة بين الذمي والمستأمن . إذ يرى (زيدان) الذمي مواطنًا يحمل - ما يسميها - الجنسية الإسلامية في المجتمع الإسلامي: «هم الأقلية غير المسلمة فيه إلا أنهم مواطنون وليسوا أجانب فيه ، لأنهم يحملون جنسية دار الإسلام أي الجنسية الإسلامية» (ص ٣١٠) .

ويلاحظ استخدام مصطلحي (جنسية) و (مواطن) بصورة تعسفية وغير دقيقة، فهو يقصد الإقامة في رقعة جغرافية مشتركة ، لأنه يقدم أسسًا مختلفة للجنسية ، فهو يقول : «وأساس جنسية المسلم عقيدته الإسلامية، وأساس جنسية الذمي عقد البيعة» (ص ٣٠٨) ، أما المستأمنون فهم : «أجانب وهم أناس غير مسلمين دخلوا دار الإسلام بأمان مؤقت، ويتبعون دولة أجنبية عن دار الإسلام» (ص ٣١٠) ، وجاء هذا التصنيف حسب فهم الفقهاء للآية الكريمة : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ﴾ (التوبة : ٦)

ويحدد (الغنوشي) عددًا من أشكال الاستئمان مثل : الأمان المؤقت الخاص والذي يعطيه فرد في المجتمع المحارب أو مجموعة محاربين ، الأمان المؤقت العام وهو الذي يعطيه الإمام إلى جمع غير محصور من المحاربين ، الأمان بالموادعة أي المعاهدة على ترك القتال والمسالمة مع فريق محارب وهو من اختصاص الإمام ، الأمان بالعرف والعادة مثل قتل الرسل والتجار ، ثم الأمان بالتبعية وهو تمتع أبناء المستأمن الصغار بحق الأمان تبعًا لأبيهم (الغنوشي ، ١٩٨٩ : ٣١ – ٣٢).

هذه هي أشكال التعامل مع غير المسلمين طوال التاريخ الإسلامي ، ووضعيتهم القانونية في دار الإسلام، وهناك دار الكفر ودار العهد ودار الموادعة ودار الحرب ، وكلها حدود قانونية وفقهية تشمل غير المسلمين ، ورغم تعدد التصنيفات وثراء التفسيرات إلا أنها كلها لا تحمل معنى المواطنة بمضمونه السياسي والحقوقي في الحال، وظل مفهوم أهل الذمة هو السائد حتى اليوم بالذات عند المجموعات الأصولية والسلفية ، والتي يعتبر فهمها هو الأقرب والأكثر اتساقًا مع التاريخ الإسلامي الطويل ، ولكن دعاة التجديد في الفكر الإسلامي يواجهون إشكالية عدم المساواة الكاملة لأهل الذمة ، وبالتالي سيكونون مواطنين من الدرجة الثانية.

ولا يوجد في الفقه والتاريخ الإسلاميين ما يسعف الباحثين عن دولة دينية إسلامية «صحيحة»، ويمكن أن تكون حديثة، تستطيع أن تستوعب غير المسلمين داخل حدود الإقليمية بلا تفرقة أو تمييز.

حق المواطنة في الفكر الإسلامي:

تكاد كلمة ومفهوم المواطنة تغيب في اللغة العربية الكلاسيكية، وحتى وقت قريب لم تعرف القواميس والمعاجم العربية الكلمة بدلالاتها ومعانيها المتداولة الآن، ولا نستطيع أن نتابع جذور كلمة المواطنة ليعطي -بصورة مباشرة أو غير مباشرة- نفس المعنى الذي يُعرف ويتداول الآن، واستخدام الكلمات القريبة أو الشبيهة مثل موطن أو وطن لا يعني مفهوم الوطن السياسي أو القومي، ونقرأ في المعجم الوجيز: «الموطن كل مكان أقام به الإنسان وجمعها مواطن. أما الوطن: فهو مكان إقامة الإنسان ومقره ولد به أم لم يولد» (مجمع اللغة العربية القاهرة ١٩٩٧: ٥٧٤).

ونجد في معجم آخر ما يلي: «الوطن مكان الإنسان ومقره، ومن ثم قيل لمربض الغنم وطن الجمع أوطان، أو وطن الرجل البلد واستوطنه وتوطنه اتخذه وطنا، والمواطن مثل الوطن الجمع مواطن، والموطن أيضا المشهد من مشاهد الحرب، ووطن نفسه على الأمر توطينًا مهدها لفعله وذللها، وواطنه مواطنة مثل وافقه موافقة وزنًا ومعنى» (المصباح المنير: المقري، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٧٨: ٢٥٤).

من الواضح أن المصطلح أو المفهوم يكاد يكون غائبًا تمامًا في القواميس والمعاجم وهذا الوضع لا يعني مجرد نقص أو عجز في اللغة العربية، ولكنه دليل على غيابه في الواقع والحياة والتاريخ، وذلك لأن وضعية المواطنة وصفة المواطن كانت لا توجد في المجتمع ولا في الفكر السياسي العربي -الإسلامي، ولم يستخدم مفكرون أمثال ابن خلدون والماوردي والفارابي، وحتى عهد

الطهطاوي، وخير الدين التونسي في القرن التاسع عشر ، فالأوضاع الدستورية والسياسية التي عاشها العالم العربي – الإسلامي لم تقترب من إقرار حقوق المواطنة طوال قرون طويلة.

يواجه الإسلاميون إشكالية التعامل مع مفهوم مصدره وتاريخه غربي تمامًا ، ففكرة المواطنة ذات تاريخ طويل في أوروبا ، يبدأ منذ أثينا القديمة حتى وصل إلى الثورة الفرنسية وما تبعها من ثورات وإصلاحات حاولت تعميق وتكريس حقوق المواطنة ، وقد تأخر المسلمون طويلًا في تبني أو التأثر بالأفكار والنظم الآتية من أوروبا، ولم يكن لديهم أي مانع من إحداث تغييرات مادية وعمرانية ، ولكن خافوا من الأفكار ، وهذا من أسباب فشل نهضة محمد علي باشا حين اهتم ببناء الجيوش والتسليح ثم لاحقًا المعمار في عهد إسماعيل الذي أراد أن يجعل مصر قطعة من أوروبا ، ولكنهم لم يحاولوا إدخال أفكار الثورة الفرنسية ومن بينها المواطنة والديمقراطية.

ظل الفكر العربي – الإسلامي حتى القرن الماضي يستخدم كلمات مثل الرعية والجماعة والأمة والملة، ولم تعرف المنطقة العربية – الإسلامية كلمات مواطن ومواطنين ، أو دولة – قومية (وطنية) بمعنى المشاركة في حقوق وواجبات معينة ، والارتباط بالديمقراطية أي حكم جميع المواطنين المؤهلين أي الذين لهم حق الترشيح والانتخاب .

يرى (لويس) إن مفهوم المواطنة : «كان خارج التجربة الإسلامية تمامًا ، ومن ثم غير معلوم في لغة السياسة الإسلامية ، وعندما ترجمت الكتابات اليونانية القديمة إلى اللغة العربية في بواكير العصور الوسطى وأدت دورها كقواعد لأدبيات سياسية جديدة وأصيلة في العربية ، كان هناك مرادف للمدينة (City) ولكن لم يكن هناك مرادف للمواطن (Citizen) ، وترجمت الكلمات اليونانية (Polis) ، ولكن اليونانية (Polits) لم تجد مرادفًا حقيقيًا. (لويس : ١٩٩٣ : ١٠٠).

حمل مفهوم المواطنة الحديث الكثير من شعارات الثورة الفرنسية والتي أدخلت استخدام المفهوم في المخاطبة اليومية بين الفرنسيين، وكان الهدف تأكيد قيم الحرية والمساواة وأن النظام القديم القائم على التقسيم الطبقي قد انتهى، وكان لابد لأي استخدام عربي لمفهوم مواطن أن يربطها بالمعنى الحديث للحرية، وهنا تبرز إشكالية أخرى بسبب اختلاف معنى الحرية في السياقين العربي - الإسلامي والغربي إذ نجد في الفكر والفقه الإسلاميين كلمة الحر تعني العبد بالمعنى الشرعي أمام كلمة الحرية والتي تربط بحقوق الإنسان الأساسية والمشاركة السياسية فهي لم تظهر إلا خلال فترة متأخرة تاريخيًا، ويرى البعض أنها من تأثيرات الثورة الفرنسية، وبعد قدوم نابليون إلى المنطقة في ١٧٩٨، وكأن هؤلاء يؤرخون للمفهوم بهذا الزمن، أي حين خاطب نابليون المصريين باسم الجمهورية الفرنسية القائمة على الحرية والمساواة والإخاء، وهي كلمات تتردد في الأذن العربية للمرة الأولى، ثم كان استخدام رفاعة الطهطاوي كلمة الحرية في ترجمته للدستور الفرنسي، وأشار الطهطاوي إلى غياب هذا المفهوم المقابل في التراث العربي - الإسلامي، لذلك كتب عن رحلته إلى الغرب يقول: «وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز الحكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة».

ارتبطت حقوق المواطنة بالديمقراطية والتعددية السياسية - كما أسلفنا - وهذه وضعية مثار جدل في الدولة الإسلامية تاريخيًا، فقد كان المطلوب دائما طاعة السلطان أو الخليفة أو الإمام حتى لو كان ظالمًا، حسب قاعدة: «حاكم ظلوم ولا فتنة تدوم»، فقد كانت الدولة الإسلامية حريصة على وحدة الأمة على حساب أي أمور أخرى قد تؤدي إلى الفرقة، لذلك كانت تخشى الاختلاف والتنوع، والذي يقع في خانة الفتنة أو الفئة الضالة، ومن الطبيعي أن تكون طاعة الحاكم هي المطلوب لأنها ضمانة تماسك ووحدة الأمة.

ومن هنا اكتسبت علاقة الراعي والرعية شرعيتها وقبولها، ولم تكن غريبة في الفكر السياسي العربي - الإسلامي، ولم يرفضها المفكرون آنذاك، بل اكتفوا بنصح الراعي أن يحسن معاملة رعيته، لذلك كانت الأولوية لوحدة الأمة الإسلامية باستمرار، وسعى الجميع لسد كل منافذ واحتمالات الاختلاف والشقاق والفتنة المحتملة، وكان الإجماع والطاعة مطلوبين للتماسك السياسي، وحتى الاختلافات المذهبية الفقهية لم تحاول أن تذهب بعيدًا عن ضرورة الوحدة حين حاولت بيان الشرعية في شروط الحاكم مثلا، واعتبرت ظاهرة الفرق مثل الخوارج والشيعة والمرجئة سببًا في الكوارث التي حلت بالأمة الإسلامية؛ لأنها حادت عن الوحدة، وكانت بعض مدارس الصوفية وطرقها وسائل للابتعاد الكلي عن الخلافات والاكتفاء بنظافة الثوب متجنبين صراعات الدنيا وعلى رأسها السلطة والحكم.

البحث عن فهم إسلامي حديث للمواطنة:

حاول الإسلاميون المحدثون إيجاد مرجعية إسلامية لمفهوم المواطنة، واتخذوا صحيفة المدينة دليلًا على سبق الإسلام، وسعت بعض التفاسير إلى اعتبارها الوثيقة الأولى - إطلاقًا - التي تحدد حقوقًا واضحة للمسلمين وغير المسلمين في مساواة كاملة لا ينقصها اختلاف الدين والعقيدة. ويرى (العوا) أن الفقرة (٢٥) في الوثيقة تهدف إلى إقرار هذا الحق، بينما المتأمل في مضمون هذه الفقرة يلاحظ أنها لم تتعد حدود المطالبة بحسن المعاملة والاحترام، فهي فقط - أي الوثيقة - تقول: «لليهود دينهم وللمسلمون دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ (أي يهلك) إلا نفسه وأهل بيته.

وقام الكاتب باستخدام القياس وإعادة التفسير لكي يطابق بين المفاهيم القديمة والحديثة، فهو يقول: إن عنصر الإقليم (المدينة) والإقامة المرتبطة به عند نشأة الدولة هو الذي أعطى هؤلاء اليهود والمشركين حق المواطنة وضمنها لهم التي كفلتها الوثيقة. (العوا، ٥٦).

ومن الملاحظ أن كلمة الأرض لم ترد مطلقًا في الوثيقة ، وذلك لسبب بسيط هو أن الدولة قائمة على أساس العقيدة الدينية ، تهتم بالناس المؤمنين وليس الأرض أو الإقليم، لأنه من الممكن ، أن يحمل المؤمنون عقيدتهم ويرتحلوا أو يهاجروا لو ساءت الظروف في مكان الإقامة ، وهذا ما عبّر عنه مفكرون آخرون مثل المودودي والندوي وقطب.

اهتم الإسلاميون المعاصرون بموضوع المواطنة لأنه مرتبط بالمفاهيم والأفكار الحديثة الخاصة بالديمقراطية وحقوق الإنسان ، ولذلك كان لابد من إعطائها أولوية وحسم الجدل حول موقف الإسلام منها ، لكي لا يؤثر ذلك على مواقفهم من الديمقراطية وحقوق الإنسان على المستوى الواقعي.

وقد حاول راشد الغنوشي أن يجتهد في هذا المجال، وأصدر كتابًا كاملًا بعنوان: «حقوق المواطنة وضعية غير المسلم في المجتمع الإسلامي» (تونس ١٩٨٩ ، بدون ناشر ، فالكتاب في الأصل –حسب قوله –خطب ألقاها في زنزانة برج الرومي) ، وقد أكد في الكتاب أن حق المواطنة في دولة الإسلام مضمون لكل من رغب فيه وتعهد بمقتضياته ، ويقدم اجتهادًا طريفًا أو تبريرًا حول عدم أحقية الذمي تقلد مناصب سيادية أو تلك التي تمس بصورة مباشرة هوية الدولة وطبيعتها الإسلامية، إذ يقول : بأن السبب يرجع إلى أن الوظائف في الإسلام ليست حقوقًا للمواطنين وإنما هي أعباء وتكاليف ! (١٩٩٣ : ٣٣١).

طرح إسلاميون معاصرون سؤال: مؤمنون أم مواطنون؟ مرتبطًا بالحديث عن طبيعة النظام السياسي الذي يقبل به المسلم الحديث ويرونه في دولة قومية مرتكزة على قيم حقوق الإنسان التي أصبحت قيما عالمية ، وفي إمكان المسلمين تطوير هذه المنظومة من خلال إدخال مفاهيم القسم والإحسان وخلافة الإنسان على الأرض، والإعمار ، وحمل الأمانة ، وغيرها من المفاهيم المتطورة ، ولكن مثل هذه الدولة لابد لها من تقليل دورها الديني، فهي مؤسسة.

كما كتب أحد الإسلاميين المعاصرين: «يجب عليها ألا تدعي لنفسها الحق في هداية مواطنيها لأي شيء خارج صلاحيتها الجغرافية والزمانية، ولا تؤمن بأن من واجبها الحديث عن إنقاذ الإنسان من العقاب الأخروي»(برويز منصور، نشرة إسلام ٢١ العدد ٢٢ إبريل إنسان ٢٠٠٠ ص ٢).

حاول البعض التخلي تمامًا عن فكرة أهل الذمة، وطالبوا بعدم ترحيلها إلى عصور حديثة لأن الظروف التي أوجبتها في الماضي قد انتفت، فقد كانت حالة تاريخية لا يمكن تكريسها وتأييدها، ويعالج هؤلاء ظاهرة غير المسلمين في الدولة مباشرة حسب مقتضيات العصر ودون حاجة لتأصيل الفكرة، ونلاحظ أن الحركات الإسلامية لم تحاول أن تثقل نفسها بجدل حول حقوق المواطنة، ففي التسعينات من القرن الماضي أصدر الإخوان المسلمون بيانا بتاريخ ٣٠/ ٤/ ١٩٩٥ أكد على مبدأ المواطنة في التعامل مع الأقباط، إذ نقرأ: «وهم شركاء في الوطن، وإخوة في الكفاح الوطني الطويل، لهم كل حقوق المواطن، المادي منها والمعنوي، المدني منها، والسياسي». وفي نفس الاتجاه أصدر أحد الإسلاميين الجدد، إعلانًا للمبادئ، اهتم فيه بحقوق غير المسلمين في أي دولة إسلامية مستقبلا، كتب (أبو المجد) مقرًا بالمساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين بحيث يتمتعون جميعا بالحقوق المدنية والسياسية على قدم المساواة التي يكفلها الدستور وينظمها القانون (١٩٩١ : ٣٧).

يعتبر كتاب خالد محمد خالد «مواطنون لا رعايا» في مطلع الخمسينيات من القرن الماضي دعوة مبكرة لتصحيح العلاقة بين الحاكم والمحكومين، والأهم من ذلك، إبراز كلمة «مواطن» في قاموس السياسة والفكر الإسلاميين، وذهبت كتاباته منذ (من هنا نبدأ) في اتجاه الإصلاح والتجديد، وقد جاءت بعد نصف قرن أو أكثر من محاولات دعاة الإصلاح أمثال محمد عبده، فقد دخل العالم العربي

والإسلامي في حالة من الجمود، ولم تكن الاستجابات في مستوى تحديات الاستعمار والتبعية التي واجهها منذ أكثر من قرن.

روج الفكر الإسلامي المعاصر لفكرة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، وكان لابد أن يحدث ذلك وسط مناخ عالمي اهتم بحقوق الأقليات وأصبحت هناك حساسية عالية تجاه عدم قبول الآخر المختلف، ووسط هذه الأجواء وصلت مجموعة إسلامية إلى السلطة في السودان من خلال انقلاب عسكري في ٣٠ حزيران/ يونيو ١٩٨٩، وكانت التجربة به اختيارا واقعيا للعلاقة بين النص والحياة أي ما ينبغي أن يكون وما هو كائن فعلا، إذ توجد في السودان مجموعات كبيرة غير مسلمة وغير عربية، وكان على الدولة الجديدة التي أعلنت (مشروع حضاري إسلامي) في السودان أن تقدم الحل الإسلامي الجديد والمجتهد لمشكلة الأقليات ولوضعية غير المسلمين.

رغم إعلان الحكومة الجديدة في بياناتها الأولى عن المساواة بين السودانيين باختلاف عقائدهم، إلا أنها وعدت في نفس الوقت بسحق (التمرد) في الجنوب، والذي تقوده مجموعات غير مسلمة ضد الدولة المركزية، ومن الواضح أن الدولة الجديدة أدركت تهديد وجود المجموعات غير المسلمة على تأسيس دولة إسلامية نقية أو صافية في السودان، ومالت إلى ما اعتبرته الحل الناجع وهو أسلمة الجنوب بأي وسائل متاحة لكي لا يمثل عقبة ونزيفًا للدولة الإسلامية الفتية، وطالب البعض بتصعيد الحرب ضد الجنوبيين، وجعلها الأولوية الوحيدة، وبالفعل تمت تعبئة كل الجهود المادية والبشرية من أجل الحرب في الجنوب، ولأول مرة تحولت الحرب الأهلية الطويلة ذات الطابع السياسي والمطلبي إلى حرب دينية، فقد أعلن النظام الجديد (الجهاد)، واعتبر القتلى المسلمين في هذه الحرب (شهداء)، وكانت مآتم القتلى تسمى (عُرس الشهيد)، حيث كان الشيخ حسن الترابي يقوم بعقد قران الشهداء مع بنات الحور في الجنة! وتصاعدت الحرب، وتم تديينها تمامًا، وفي

نفس الوقت لم يقدم الإسلاميون حلًا دينيًا حتى ولو في مستوى وضعية أهل الذمة.

أضاع الإسلاميون السودانيون فرصة تقديم حل إسلامي عصري لوضعية غير المسلمين في الدولة الإسلامية، وقد انتقل الإسلاميون السودانيون من الجهاد إلى توقيع اتفاقية السلام الشامل في نيفاشا ٢٠٠٥ تحت ضغوط خارجية قوية، واضطر الإسلاميون إلى قبول اتفاقية لم يظهر فيها تأثير المشروع الحضاري الإسلامي، فقد أقر الإسلاميون بحق المواطنة للجنوبيين، واضعين في الاعتبار التمسك ببعض مشروعهم الحضاري، وتم الاتفاق على علمانية الجنوب وتطبيق الشريعة في الشمال، وهذا وضع فصل الجنوب واقعيًا، وظهر عجز الإسلاميين عن استيعاب غير المسلمين في دولة تطبق الشريعة الإسلامية، وبالفعل واجه الإسلاميون مشكلة وجود غير المسلمين في العاصمة – الخرطوم والتي تقع في إطار دولة الشريعة الشمالية، وانشق البعض عن الحركة الإسلامية، وكونوا ما أسموه : منبر الشمال، ويطالبون بفصل الشمال عن الجنوب وليس العكس، ويردد كتاب صحيفتهم (الانتباهة) أن الله يوم القيامة يسألهم عن دينهم وليس عن وطنهم إذ يعتبرون اتفاقية السلام تفريطا وإضاعة للدين والعقيدة.

خاتمة:

يمكن القول في ختام هذه الورقة : إن الفكر والممارسة الإسلاميين لم يقدما حلًا عصريًا (أي حل ديمقراطي يتوافق مع منظومة حقوق الإنسان) لمشكلة وضعية حقوق غير المسلمين داخل الدولة صاحبة الأغلبية المسلمة، فقد غاب الاجتهاد الجريء، والحديث، بينما سادت الاتجاهات الأكثر تطرفًا وتعصبا ومحافظة، وقد تنامت الميول الطائفية والانغلاقية بين غالبية المسلمين، وصرنا نسمع عن فتاوى تسأل عن الحكم الشرعي في السلام على المسيحيين، أو تهنئتهم في أعيادهم، أو المشاركة في المأكل والمشرب، ومن الملاحظ أن تراجع العلاقات العادية التي كانت

سائدة بين المسلمين والمسحيين قبل صعود المد الأصولي في العقود الأخيرة ، فقد اختلط المسلمون في الماضي مع غير المسلمين طبيعيًا حسب قوانين التفاعل الاجتماعي وبلا عقد ، ولكننا نعيش الآن تدهورًا مريعًا في العلاقات.

إن مشكلة العودة إلى علاقات جيدة بين المسلمين وغير المسلمين تواجه عقبات كثيرة، إذ يكفي المطالبة باجتهاد جديد لأنه سيتحول إلى فكر صفوي أو نخبوي لا يتعدى أقلية معزولة نسبيًا ، فالشارع الإسلامي أصبح ذا مزاج أصولي متعصب أو على الأقل مقاوم للتجديد ، إذ يلاحظ أن الفرد العادي يخضع لنظام تعليمي متخلف وغير خلاق ، كما أن الإعلام بالذات القنوات الدينية يروج لفكر مظلم ، وقد وقع المواطن المسلم العادي ضحية عوامل التخلف والجهل والفقر ، مما انعكس على عقله وتفكيره وسلوكه.

فالثقافة السائدة عادت إلى العصور الوسطى ، ولم يعد المسلمون يعيشون القرن الحادي والعشرين إلا بوجودهم فيزيقيًا ، ورغم رواج مفهوم الإسلاموفوبيا ولكن نستطيع القول بغلبة الحداثة –فوبيا بين المسلمين، وهذا ما نراه في معاملة غير المسلمين ، وفي توقف الاجتهاد وانتشاره شعبيًا ، وفي مقاومة المسلمين لكل أشكال الحداثة العقلية والفكرية والثقافية ، والاكتفاء بدمغها بأنها غريبة ومادية ومنحلة ، يقصد تحصين أنفسنا ضدها.

المراجع

- ابن خلدون: المقدمة ، تونس ، الدار التونسية ، ١٩٨٤ .

- أحمد كمال أبو المجد : رؤية إسلامية معاصرة . إعلان مبادئ القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٩١.

- برنارد لويس : لغة السياسة فى الإسلام . ترجمة إبراهيم شتا. القاهرة ، مدبولي، ١٩٩٣ .

- جورج قرم : تعدد الأديان وأنظمة الحكم . بيروت ، دار النهار، ١٩٧٩ .

- حيدر إبراهيم علي : أزمة الأقليات ني الوطن العربي ، دمشق ، دار الفكر، ٢٠٠٢ .

- راشد الغنوشي : حقوق المواطنة . تونس ، ١٩٨٩ .

- راشد الغنوشي : الحريات العامة في الدولة الإسلامية . بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٣ .

- رضوان السيد : مفاهيم الجماعات في الإسلام . بيروت ، دار التنوير، ١٩٨٤ .

- رضوان السيد : الأمة والجماعات والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي – الإسلامي ، بيروت ، دار اقرأ ، ١٩٨٦ .

- صلاح الصاوي : التعددية السياسية في الدولة الإسلامية ، القاهرة ، دار الإعلام العربي ، ١٩٩٣م.

- عبد الكريم زيدان: (بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية) مجلة الحقوق، السنة السابعة، العدد الثالث ، أيلول (سبتمبر). ١٩٨٣ .

- محمد سليم العوا : في النظام السياسي للدولة الإسلامية . القاهرة دار الشروق ، ١٩٨٩ .

- هشام جعيط: الفتنة – جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر ، بيروت، دار الطباعة ، ١٩٩٣.

الحركة الإسلامية السودانية والمشاركة السياسية*

مدخل:

تصاعد دور الحركات الإسلامية في العمل العام، وأصبحت بالتالي عنصرًا مهمًا في الحياة العامة، ولم تعد تخفي سعيها نحو الوصول إلى السلطة والحكم مما جعلها جزءًا مؤثرًا في الصراعات الراهنة، وتخلت كل الحركات الإسلامية عن فكرة التعفف عن السلطة والبعد عن الصراع السياسي، واختفى الجدل حول المشاركة السياسية أو عدمها، ولم يعد أحد يناقش الموقف من الحزبية ودخول البرلمان، كما كانت تفعل كثير من العناصر الإسلامية في بعض البلدان العربية حيث حرم البعض تكوين الأحزاب أو الدخول في البرلمان أو المشاركة في الوزارة أو الحكومة، وانحسر الموقف المحافظ أو المنسحب من السياسة.

مثّل نجاح الثورة الإيرانية وفشل المشروع القومي –التقدمي الذي قاده العسكر والتكنوقراط والبورجوازية الصغيرة خلال الستينيات تحولًا هائلًا في الولايات والنشاطات السياسية، وقدمت الحركات الإسلامية الإسلام السياسي بديلًا، ووجد هذا الوضع سندًا قويًا في الفورة النفطية والتي جعلت من الممالك والمشيخات الغنية والتقليدية والمعادية للثورة والتغير قوة بديلة، قد تقوم بدور قيادة الحياة السياسية والدينية في المنطقة، وولجت الحركات الإسلامية الفضاء السياسي بقوة وكثافة منذ السبعينيات، ورغم وجودها المادي أو الكمي الواضح إلا أن تأثيرها النوعي والكيفي على السياسة كان في البداية ضعيفًا وسلبيًا، فقد كان ما يسمى «بالإسلام البدوي» هو السائد.. وانتقلت مفاهيم التكفير والزندقة والانحلال والغزو الفكري.. إلخ إلى لغة وممارسة السياسة، ولم ينتج من عملية التديين الفائض موقفًا مؤصلًا أي له أصول دينية من الديمقراطية وحقوق الإنسان

* ندوة: الإسلاميون والحكم في البلاد العربية وتركيا. مراكش ١٦-١٧ يونيو ٢٠٠٦.

ووضعية المرأة ، بل دخلت أغلب الحركات الإسلامية المجال السياسي دون تبني قيم الديمقراطية والحريات بصورة كاملة ، وتحاول بعض الحركات الإسلامية في المغرب العربي والشام ووادي النيل البحث عن صيغ تلاؤم بين المد الديمقراطي والأصول الإسلامية ، ولكن من الملاحظ أن الاتجاهات الإصلاحية والأكثر تقدمًا مازالت ضعيفة جماهيريًا ، بينما التيارات المحافظة هي الغالبة ، فقد اندثرت أو ضمرت المجموعات التي أُطلق عليها اليسار الإسلامي مثل اتجاه حسن الحنفي وجماعة ١٥ / ٢١ التونسية ومجموعة إسلام ٢١ اللندنية والمتأثرين بعلي شريعتي أو الداعين للاهوت تحرير إسلامي ، ويلاحظ أن الانتخابات تقدم نوابًا برلمانيين إسلاميين أو فائزين شعبيًا في انتخابات حرة نسبيًا ، ولكنهم يهتمون بقضايا هامشية أو يزيدون – للمفارقة – من تقييد الحريات بالذات في الكتابة والتعبير.

تختلف الحركات الإسلامية السودانية عن بقية البلدان العربية والعالم الإسلامي في كونها نشأت كجزء من الحركة الوطنية للتحرر الوطني وتقرير مصري السودان منذ منتصف أربعينيات القرن الماضي ، ولذلك لم تتعرض للتهميش والملاحقة والاضطهاد مثل الحركات الإسلامية في انبلدان ، إلا ضمن ما يقع على كل القوى السياسية خلال الانقلابات العسكرية ، ولكن مما أثار الاستغراب ، فقد قامت الحركة الإسلامية السودانية حين استولت على السلطة في انقلاب عسكري في ٣٠ حزيران / يونيو ١٩٨٩ ، وهذه بعض مظاهر خصوصا تجربة الإسلامويين السودانيين ، فهم مشاركون – باستمرار – في المؤسسات السياسية ، وفي السلطة من خلال تحالفات وائتلافات ثم بمفردها بعد الانقلاب ، والآن دخلت مع الحركة الشعبية لتحرير السودان بعد توقيع اتفاقية السلام الشامل في مطلع عام ٢٠٠٥ ، ولها الدور الغالب والمسيطر في هذه الشراكة.

تعتبر بعض الحركات الإسلامية الأخرى ، الحركات الإسلامية السودانية نموذجًا للنجاح السياسي ، وقد أيدت كل الحركات الإسلامية في العالمين العربي

والإسلامي انقلاب الإسلامويين، وبرروا كل الممارسات اللاديمقراطية وانتهاكات حقوق الإنسان التي قام بها النظام الانقلابي، كل ذلك بدعوى نصرة الدولة الإسلامية المحاصرة والوقوف ضد المؤامرة الغربية تجاه الإسلام والذي يمثل السودان دولته، وجاءت الأصوات المدافعة عن الشعب السوداني ضد اضطهاد وقمع الإسلامويين من خارج دائرة الحركات الإسلامية، والتي فضلت مناصرة أخيها ظالمًا أو مظلومًا، وهذه إحدى اختيارات أو -كما يقولون- ابتلاءات الحركات الإسلامية تجاه موضوع الديمقراطية أو حقوق الإنسان.

المنطلقات الفكرية تجاه الموقف من المشاركة:

سبق خيار المشاركة السياسية بل اعتباره ضرورة في عمل الحركة الإسلامية، نقاش طويل وصل درجة بعيدة في الاختلاف، وأخيرًا الانشقاق داخل التنظيم الناشئ، فقد طرح في المؤتمر التأسيسي لحركة الإخوان المسلمين في السودان عام ١٩٥٤ موضوع المشاركة السياسية، فقد ظهر اتجاهان لأسلوب العمل التربوي، وينادي بالإعداد الروحي وقبل أداء أي مهام سياسية، والآخر سُمي تيار الشمول ومصاحبة التعبير السياسي للمناشط الأخرى[١]. وهناك تأثير واضح للإخوان المسلمين المصريين على الاتجاه التربوي، فقد كان الشيخ حسن البنا يؤكد على الجانب الدعوي والأخلاقي في الحركة، والدولة في فكرة رسالية دعوية، ويرى حسب غايات الجماعة «قيام الدولة الصالحة التي تنفذ أحكام الإسلام وتعاليمه عمليًا وتحرسها في الداخل وتبلغها في الخارج»، ويركز على أن الحكومة في الإسلام: «فلا تقوم الدولة الإسلامية إلا على أساس الدعوة، حتى تكون دولة رسالة لا تشكيل إدارة، ولا حكومة مادة جامدة صماء لا روح فيها»[٢]، فإذا كان هذا مقصد الدولة نفسها، فمن المؤكد أن تكون الحركة أو التنظيم قائمة على الدعوة والأخلاق والتربية، ووقف إلى جانب هذا الخيار في السودان عدد قليل من

(١) حسن مكي محمد أحمد: حركة الإخوان المسلمين في السودان ١٩٤٤-١٩٦٩، ص١٦.

(٢) حسن البنا: مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، الإسكندرية، دار الدعوة، ١٩٩٠.

المؤسسين وانقسموا من البداية ، ووقفت الأغلبية إلى جانب الجناح الذي يفضل التركيز على العمل السياسي ، وقد يكون لظروف العمل الوطني العام قبل الاستقلال وبعده أثره الواضح على انتصار هذا التيار الرئيسي للحركة الإسلامية السودانية.

مَثّل الشيخ حسن الترابي فكر تغليب السياسوي على التربوي وحاول أن يلعب سياسة حقيقية بلا تردد، وأن يصل إلى درجة البراقماتية أو حتى الميكيافيلية طالما كان الهدف نبيلا ، وهو تطبيق الشريعة وقيام الدولة الإسلامية، ويلاحظ أن الترابي يردد دائمًا أن نجاح الحركة هو دليل على صحتها أو ما يسميه الكسب ، كما يعتقد الترابي أن القول بتقديم التربية على الإمساك بالسلطة السياسية هو حيلة خبيثة تعطل قيام الدولة الإسلامية ، يكتب بحزم :«إذا تمكن أهل الدين في الأرض يسرًا أو قسرًا فإنهم يمضون في تزكية المجتمع بالدعوة ، لكنهم يضعون قوة السلطان أيضا لتغيير الواقع وإنفاذ حكم الله قانونًا وسياسة ، وترد هنا قضايا الأولويات في منهج التنفيذ ، منها خيار بين خطة التدرج الرفيق الذي يؤخر بعض الأحكام أو ينزّلها على مراحل مراعاة لدرء الفتنة الأشد ، استدراكًا لكمالات الإسلام بأشمل الوجوه وأقربها»[1].

يفسر هذا النص خط الحركة الإسلامية في التعامل مع السلطة ، وبالتالي الموقف من المشاركة السياسية من خلال العمل الحزبي والبرلماني ومنظمات المجتمع المدني بل والنفوذ المالي ، وإنجازات الحركة الإسلامية السودانية مبكرًا إلى الشعار القائل بأن الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن ، وكان الترابي يعتبر أن الذين يرفعون شعار الإرجاء أي أن تسبق التربية القانون ، فيهم كثير من المنافقين وقليل من المخلصين، بالمنافقين «يريدون أن يسوفوا الأمور ، وأن يعيشوا دهرًا من الزمان يعربدون قبل أن تقع عليهم أحكام الشريعة فتقطع متعتهم» ، ويضيف متسائلا: «لكن كيف

---

(١) حسن الترابي : نظرات في الفقه السياسي ، الناشر الشركة العالمية لخدمات الإعلام (د.م) (د. ت) ص ٥٥.

ترى الناس بغير القانون والسلطان؟ أصبحت الدولة اليوم أعظم عامل من عوامل تربية الناس وتوجيههم ؛ لأن الدولة أصبحت اليوم أكبر جهاز من أجهزة التأثير والتربية ، وعندها نلتمس التربية الصالحة لشبابنا (...) نسخر وسائل التأثير التي تحيط بالمرء من أي الجهات كانت ، حتى تسير متحدة ، فتذكر الناس بحياة واحدة هي حياة التوحيد[١]. ولم يتوقف الترابي عن ترديد وتأكيد فكرة الخيار السياسي ، يقصد أن يصبح إستراتيجية للحركة الإسلامية ، يقول بطريقة قاطعًا ومهددًا معارضيه : «... إلا أن يكون التدرج حيلة لا حكمة وذريعة للتربص والتسويف وهو كذلك عند بعض المتعقلين الذين يجادلون نفاقًا في حرج تطبيق الشريعة، كذلك لا مجال في سياق دين التوحيد للمراء البعيد في خيار تقديم التربية الأخلاقية الاجتماعية بسياسة الدعوة أو الإصلاح التنفيذي المباشر بقوة السلطان ، متى تمكنت منها حركة الإسلام ، أما أكثر الذين ينادون بالتربية دون القانون بحجة التمهيد والتوفيق فإنما يريدون تجريد حافز القرن من الاستنصار بوازع السلطان وعزل الدين عن الحكم ولا خير في تربية مزعومة تعطل الحكم بما أنزل الله»[٢]،

حاول الترابي أن يضع أسسًا فكرية قوية ، ومال إلى تأصيل ضرورة السعي إلى السلطة دينيًا ، ووجدت الفكرة قبولًا بسبب الصراع السياسي الضاري وبالذات المعركة مع الشيوعيين ، ونجحت الحركة الإسلامية في رفع شعار بسيط ومقبول جماهيريًا ، ولا يحتاج لشرع وتعميق بل يحرك العواطف الدينية سريعًا ، وهو : تطبيق شرع الله ، وقد صاغته الحركة الإسلامية السودانية بكلمات أخرى وهو الدستور الإسلامي، وأحيانًا أخرى: تطبيق الشريعة الإسلامية ، واستطاعت الحركة الإسلامية أن تحشد جماهير أخرى من بقية الأحزاب حول الشعار البسيط والذي لا يحتاج إلى برنامج مفصل لدى البسطاء ، وفضلت الحركة الإسلامية هذا

---

(١) مشكلات تطبيق الشريعة الإسلامية ، محاضرة ألقاها الترابي في ١٩٧٨ عندما قامت في السودان لجنة لمراجعة القوانين لكي تتوافق مع الشريعة الإسلامية.

(٢) حسن الترابي ، نظرات .. مرجع سابق ، ص ٥٥-٥٦.

التعميم في شعارها، والغموض مما يسمح بحرية الحركة والمناورة في كسب المؤيدين وإسكات المعارضين أو المترددين، ولم يكن اختيار الشعار صدفة بل كان خلفه وعي ودهاء سياسيان مدركان لطبيعة الجماهير المخاطبة ومستواها الثقافي وأوضاعها الاجتماعية - الاقتصادية ، ورغم أنها جماهير فقيرة ومحرومة إلا أن شعار تطبيق الشريعة كان أكثر جاذبية من شعار الاشتراكية أو العدالة الاجتماعية الذي رفعه الاشتراكيون ، لها أو حتى بعض الإسلاميين مثل جماعة الأستاذ محمود محمد طه أو جناح بابكر كرار في الحركة الإسلامية .

يقول أحد مؤرخي الحركة:

«قضية التشريع قضية مبسطة ، ومدخل سهل لعرض الأزمة الدينية، ويمكن أن تجمع حولها كل العناصر ذات الخلفية أو الثقافة الدينية على أرضية مشتركة ، وقد نجحت حركة الإخوان الجديدة في عرض قضية الدستور الإسلامي من خلال معركة الجبهة الإسلامية للدستور التي تكونت في دار جماعة التبشير الإسلامي بأم درمان بتاريخ ١٠/ ١٢/ ١٩٥٥»[١] .

يؤكد الترابي على هذه الآلية الفعالة في الضغط على القوى السياسية الأخرى الكبرى أي الاتحاديين وحزب الأمة ، فكلاهما يرتكز على طائفة دينية يجد موضوع تطبيق الشريعة الإسلامية لديها القبول ، يكتب عن حركته الناشئة:

«إذ اتخذت واجهة تحالفية هي الجبهة الإسلامية للدستور التي وسعت أثرها وروجت دعوتها ، وإذ صاغت جماع دعوتها في شعار سياسي يكون كلمة التداعي المشهورة للجماهير وإذ بسطت حملة شعبية واسعة للتذكير والتبشير بالحكم الإسلامي بمنهج لا يتجاوز الأحزاب ولكنه يحاصرها في الإسلام ويحرجها بقبول دعوته»[٢] .

(١) حسن مكي محمد أحمد ، مصدر سابق ، ص٣٧.

(٢) حسن الترابي : الحركة الإسلامية في السودان ، الخرطوم ، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية ، ١٩٨٩ ، ص٢٧.

فضلت الحركة الإسلامية السودانية طوال تاريخها اختيار التسميات ذات الطابع الفضفاض والجبهوي وليس الحزبي الضيق، لذلك بعدت الحركة الإسلامية في تيارها الرئيس عن تسمية: الإخوان المسلمين، ويلاحظ أن المجموعات التي تنشق عن جسم الحركة الموحد يتبنى هذه التسمية، بينما عرفت الحركة الإسلامية تسمية جبهة الميثاق الإسلامي (١٩٦٤)، ثم الجبهة الإسلامية القومية (١٩٨٥)، فقد كان الإخوان المسلمون المصريون لا يجدون قبولًا بين السودانيين فقد حاول وفد مصري إخواني زار السودان مبكرًا عام ١٩٥٢ أن يعرض على الإسلاميين السودانيين فكرة الالتحام العضوي بحركة الإخوان المسلمين المصرية مثل تنظيمي سوريا والعراق، ولكن السودانيين اعترضوا مؤكدين خصوصية الحركة السياسية السودانية، وضربوا مثلًا بحزب «الأشقاء» الداعي للوحدة مع مصر ومع ذلك لم يصبح جزءًا من حزب الوفد المصري، وأن ربط الحركة بمصر سيؤدي إلى ابتعاد أبناء طائفة الأنصار عنها، ويهدف هذا الإصرار على الخصوصية والمحلية التبرؤ من بعض ممارسات الإخوان المصريين خاصة الاغتيالات والاتهامات باستخدام العنف في السياسة[(١)].

لم يكن موضوع المشاركة في الانتخابات يثير أي اختلافات ونقاشات حتى بين المجموعات المنشقة، فقد كان موضوع الحزبية والانتخابات محسومًا بين كل الإسلاميين، وكأنه جزء من العمل العام الذي يجب أن يمارسه كل سوداني، ولكن كان الإسلاميون يدركون في البداية حجمهم الحقيقي وسط الأحزاب السودانية التقليدية، والتي تساندها طائفتا الأنصار والختمية، وكانوا يعلمون أنهم لن يمثلوا أغلبية أو حتى عددية مؤثرة في البرلمان، ولذلك لجأ الإسلاميون إلى عدد من التكتيكات من بينها اختراق الأحزاب بالإضافة للعمل الجبهوي، وفي هذه الحالة يقيمون أنفسهم وكأنهم مجموعة ضغط وليس حزبًا، وقد تحولت بعض عناصرها

---

(١) حيدر إبراهيم علي: أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجًا، القاهرة، الطبعة الرابعة ٢٠٠٣، ص٦٠، وحسن مكي محمد أحمد، مصدر سابق، ص١٦.

داخل الأحزاب الكبيرة ، إذ فكر الرشيد الطاهر وهو المراقب العام للإخوان المسلمين أن يترشح في قائمة حزب الأمة في الانتخابات الثانية (١٩٥٨) خاصة وهو ينحدر من أسرة أنصارية (حزب أمة) ، وقد عوتب على هذه الفكرة رغم تبريره بأن هذه طريقة سريعة لنقل الإخوان المسلمين إلى دائرة الضوء ومراكز صناعة القرار ، ولكنه تحول لاحقًا إلى الحزب الاتحادي ثم أصبح نائبًا للرئيس جعفر النميري ، وهناك العديد من حالات الاختراق ، فقد تسلل إلى صحيفة «الجهاد» التي يصدرها الختمية عدد من الإخوان مثل عبد الله محمد أحمد ومدثر عبد الرحيم وعثمان جاد الله ، فقد بدؤوا بالتعاون ، ولكنهم سرعان ما أصبحوا أسرة تحرير ، كما استغلت الحركة نادي أم درمان الثقافي، ودخلت في نشاطات اقتصادية ، ولكن الاختراق الأهم كان في الجيش حيث كونت خلايا سرية مبكرة بين الضباط، وتم تشجيع بعض شباب الإخوان على الدخول في الجيش[1].

شاركت الحركة الإسلامية مبكرًا في الحياة السياسية رغم محدودية عضويتها ، ولكنها استطاعت جمع هيئات وقوى سياسية عديدة حول ما سُمي : الجبهة الإسلامية للدستور (١٩٥٨-٥٥) والتي مثلت نجاحًا لشعار الحركة الإسلامية ، وتبنت الحركة بالتزام ومواصلة فكرة العمل الجبهوي في قضايا سياسية - دينية صرفة، ولم تكن الحركة الإسلامية تحقق نتائج برلمانية جديدة ؛ لأن القوى السياسية الحليفة لا يمكن أن تذهب بعيدًا لدرجة التنسيق والتنازل عن دوائرهم الانتخابية المضمونة ولو مؤقتًا ، وقد ثبتت الحركة الإسلامية وجودها كقوة سياسية بحكم الأمر الواقع ، ولم يعد من الممكن تجاهلها وعدم الاعتراف بها ، وبالتالي تتم دعوتها للمشاركة في كثير من اللقاءات ، وهذا يعني أنها بدأت تمارس سلطة مبكرة.

أشكال المشاركة في العملية السياسية :

كانت ثورة أكتوبر (تشرين الأول) الشعبية عام ١٩٦٤ نقطة تحول عميق في

(١) حسن مكي محمد أحمد ، مصدر سابق ، ص ٣١ - ٣٢.

التاريخ السياسي السوداني، وفتحت المجال إلى ظهور قوى سياسية جديدة وحديثة، وكان هذا الوضع الطبيعي فقد تخرج العديد من الجامعات والمعاهد العليا والثانويات، بالإضافة لانتعاش صناعي وتجاري ساهم في نمو طبقة وسطى واعية ومهتمة، ومثل القوى والفئات هي التي يمكن أن تُوجه وتُجند من قبل أحزاب الإسلاميين والشيوعيين، وهي ما أصبحت تسمى بالأحزاب العقائدية أي التي تقوم على فكرة جديدة ومفضلة من قبل المثقفين، ولكنها قد تصل لدرجة الوثوقيات (Dogmas)، وكانت هذه التجمعات الجديدة قد ساهمت بفعالية في إسقاط النظام العسكري، وظهر الترابي من بين الشخصيات القيادية التي نشطت بين الطلاب في جامعة الخرطوم، واكتسب كثيرًا من شهرته في تلك اللحظات التاريخية، وقد نال في انتخابات دوائر الخريجين عام ١٩٦٥ أعلى الأصوات، رغم أن الشيوعيين وحلفائهم أحرزوا (١١) مقعدًا من المقاعد الخمسة عشر[1].

كان نصيب الحركة الإسلامية من المقاعد الجغرافية والخريجين ضئيلًا (٥ مقاعد) ولكنها كانت قوية التأثير في اتجاهين متكاملين: محاربة الشيوعية والدعوة للدستور الإسلامي، وقد استطاعت الحركة الإسلامية تأليب القوى السياسية الأخرى ضد الشيوعيين حتى تم حل الحزب الشيوعي وطرد نوابه من البرلمان، وقد وظف الإسلاميون حادثة بسيطة دينيًا، بدعوى إساءة طالب شيوعي في معهد المعلمين العالي للبيت النبوي، وإثارة حادثة الإفك، وكان الإخراج لموضوع حل الحزب واضح التعسف والفجاجة، ولكن أي موضوع ديني يمكن أن يستغل بين جماهير جاهلة وفقيرة ومحبطة إلى حده الأقصى، فالحادث الذي أدى إلى حل الحزب الشيوعي السوداني كان عاديًا، ويمكن أن يمر بلا ضجيج، وبالفعل لم ينفعل أي إسلامي في نفس اللحظة التي نطق بها «المتهم» بالإساءة، ولم يتحرك الإسلاميون إلا في اليوم التالي وعقب صلاة الجمعة، وبعد أن تم تعبئة الشارع

(١) حيدر إبراهيم علي: سقوط المشروع الحضاري ج١، القاهرة، مركز الدراسات السودانية، ٢٠٠٤، ص٦٥.

والاتصال بقيادة الأحزاب والنواب ورأس الدولة بقصد مواصلة الحملة ضد الحزب الشيوعي، ويقدم سلوك الحركة الإسلامية السودانية تجاه قضية حل الحزب الشيوعي نموذجًا مثاليًا إقصائيًا لعلاقة الحركة الإسلامية مع الفاعلين السياسيين الذين يختلفون معها في المرجعية السياسية.

وقد تكرر موقفها الإقصائي للآخر المختلف في قضية الردة وإعدام الأستاذ محمود محمد طه عام ١٩٨٥، وفي الحالتين خلطت الحركة الإسلامية السودانية بطريقة انتهازية بين الدين والسياسة، فقد جعلت من الخلاف السياسي موضوعًا مرتبطًا بالعقيدة والإيمان، وتحول الخلاف حول قضايا دنيوية وزمنية إلى طعن في الإيمان وتهديد للأمة المسلمة وليس لحزب منافس.

اعتبرت جبهة الميثاق الإسلامي جر الأحزاب إلى الصراع مع الشيوعيين نجاحًا ونسيت أنها فشلت في اختبار الديمقراطية، وقد كان حل الحزب الشيوعي يمثل مقتلًا في التجربة الديمقراطية السودانية والتي لم تتحمل الاختلاف الفكري، ولم تمارس الأحزاب السودانية التسامح الذي يميز التجربة الديمقراطية خاصة حين تواجه منافسة قوية، فقد كان فوز الحزب الشيوعي في غالبية دوائر الخريجين إشارة لصعود قوي جديدة تهدد الأحزاب التقليدية أساسًا، لذلك خدمتها جبهة الميثاق الإسلامي حين ظنت أنها تخدم الإسلام، وقد كان انقلاب آيار/ مايو ١٩٦٩ ردًا سريعًا من الحزب الشيوعي على الغبن أو الظلم الذي حاق به، لذلك هندس الحزب الشيوعي الانقلاب وسانده منذ البداية، ولكن الخلافات ظهرت مع العسكريين سريعًا.

من الاختراق إلى الاستيلاء والاستفراد بالسلطة:

عارضت الحركة الإسلامية انقلاب ٢٥ آيار / مايو ١٩٦٩ باعتبار أن الشيوعيين يقفون وراء هذا الانقلاب، وبالفعل كان طرد نواب الحزب الشيوعي من البرلمان قرارًا خاطئًا سد الطريق أمام الشيوعيين لممارسة اللعبة الديمقراطية،

وكان التأثير الشيوعي على انقلاب الضباط الأحرار بقيادة جعفر النميري واضحًا حسب البيانات العسكرية والخطاب السياسي عمومًا بالإضافة لوجودهم في مجلس الوزراء والمناصب العليا والمفصلية في الخدمة المدنية، من الناحية الأخرى دخل الإسلاميون في تحالف مع حزب الأمة (طائفة الأنصار) برئاسة السيد الصادق المهدي، ووصلت المعارضة درجة النزاع المسلح، بالذات تبني الجبهة الوطنية المعارضة التي وجدت المساندة والدعم من ليبيا وأثيوبيا، وشاركت الحركة الإسلامية بعدد من أعضائها وقياداتها في عملية الغزو الذي استهدف الخرطوم في صيف ١٩٧٦، وبعد فشل العمل العسكري قبلت الجبهة الوطنية بما سمي: المصالحة الوطنية والتي هدفت إلى إيقاف معارضة النظام وإيجاد صيغة للمشاركة في السلطة بصورة قومية أي تجمع كل الأحزاب الكبرى ومنحها فرصة المشاركة في التنظيم السياسي الواحد: الاتحاد الاشتراكي وفي الحكومة.

دخلت الأحزاب عملية المصالحة الوطنية بحذر، بل انسحب بعضها سريعًا مثل الحزب الاتحادي الديمقراطي - جناح الهندي، ولكن إستراتيجية الحركة الإسلامية كانت محددة وواضحة، وهي: اختراق النظام وفرض برنامجها باعتبار أن نظام النميري افتقد إلى الرؤية والأيديولوجية بعد أن فك ارتباطه بالشيوعيين واتجه للغرب، وبرر الإسلاميون كل الانتقادات التي وجهت لهم بسبب تحالفهم مع نظام شمولي قمعي تحت دعوى الأهداف النبيلة، ويقصدون دفع النظام في الاتجاه الإسلامي.

تقلد الإسلاميون مناصب قيادية مؤثرة، والأهم من ذلك سمح لهم وجودهم في السلطة بالتمدد اقتصاديًا واستفادوا من الفورة النفطية، وجعل الإسلاميون من السودان مجالًا لتجريب ما يسمى بالاقتصاد الإسلامي، وكانت البداية إنشاء أول بنك إسلامي هو بنك فيصل الإسلامي، والذي نجح في تمويل واحتكار الكثير من العمليات التجارية والمالية، ويمكن القول: أن بنك فيصل الإسلامي كان مصدر قوة الحركة الإسلامية بعد سقوط النميري، وساعد - بصورة مباشرة أو

غير مباشرة -أعضاء الحركة في إدارة معركتهم الانتخابية عام ١٩٨٦ بطريقة أفضل كثيرًا من بقية الأحزاب.

يعتبر الإسلاميون أن أهم إنجازاتهم نتيجة التحالف مع النميري هي إجباره أو إقناعه على إدخال قوانين الشريعة الإسلامية في أيلول / سبتمبر ١٩٨٣، ورأت الحركة الإسلامية في إعلان النميري للقوانين الإسلامية نجاحًا لاستراتيجيتها حين قررت الدخول في المصالحة الوطنية والتحالف مع نظام نميري، وقارنت نفسها ببقية الأحزاب التي خرجت سريعًا من التحالف وعادت مرة أخرى إلى معارضة النظام، ولكن هذا الانتصار كان باهظ الكلفة، ويحسب على الحركة الإسلامية؛ لأنها أطالت عمر نظام النميري بمنح الديكتاتورية العسكرية وحكم الفرد غطاءً دينيًا ومقدسًا، وصارت معارضة النميري هي معارضة لشرع الله، وتكونت هيئات للدفاع عن الشريعة، ودخل رجال الطرق الصوفية في قلب العملية السياسية مؤيدين للنميري ومبايعين له كإمام وأمير للمؤمنين، وقد جارى الإسلاميون النميري في غيه، ولم يحاولوا ردعه أو منعه، فقد هندسوا مبايعة النميري في قرية «أبو قرون»، واعتبره الترابي في خطبة بمدينة «ود مدني» مجدد هذه المائة، وبرر الترابي الإسراف في أحكام القطع بعد إعلان حالة الطوارئ في نيسان / أبريل ١٩٨٤ بأنها ضرورة إسلامية لحماية النظام.

يؤرخ أحد الإسلاميين لهذا التطور بأن منظري الحركة الإسلامية بعد المصالحة إعادة تقييم مسيرتهم السياسية، وكان لابد لهم من قرار حاسم بشأن دور الحركة وعلاقتها، وكانت النتيجة -حسب الأفندي- التوصل إلى عدة قرارات:

«أولًا: تخلت الحركة نهائيًا عن السعي إلى تمثيل دور جماعة الضغط وتحولت إلى حزب سياسي هدفه تولي السلطة.

ثانيًا: قررت الحركة الاستقلال تمامًا عن الأحزاب الطائفية واستبعادها من استراتيجية الحركة.

ثالثًا، وانطلاقًا من كل هذا، كان لابد من وضع استراتيجية لتحقيق هذه الأهداف، تم على ذلك وضع خطة أطلق عليها (الاستراتيجية العامة)، اشتملت على إعادة هيكلة وبناء التنظيم وبسط نفوذه إلى كافة نواحي الحياة وكل أنحاء البلاد بصورة تؤهله لأن يكون حزب المستقبل»[1].

حسب هذه الاستراتيجية رأى كثير من الإسلاميين أن حركتهم وجدت دفعة قوية من برامج الأسلمة حتى إعلان الشريعة، ولكن صاحب هذا المطلب الذي نادت به الحركة الإسلامية منذ نشأتها، بعض الإجراءات التي أضرت بالحركة، خاصة وأن النميري حاول الربط بين الشريعة وقانون الطوارئ أي أسلمة الطوارئ، فقد أفتى النميري بأن تجاوزات رجال الأمن وخرق خصوصية الحياة والمنازل هي من السنة بمعنى أن الرسول ﷺ قام بمثل هذه الأعمال في المدينة المنورة، ورغم أن النميري انقلب على «إخوان الشياطين» كما دعاهم في آذار / مارس ١٩٨٥، أي قبل الانتفاضة الشعبية ضد النميري بشهر فقط، وخدم الحظ الإسلاميين في استمراره لثمان سنوات (١٩٧٧-١٩٨٥)، وغسل الإسلاميون تجربتهم مع النظام الشمولي بعد جهد سياسي وفكري كبير ليدخلوا مرحلة الديمقراطية الثالثة، وعادوا باسم جديد حاول أن يجمع تيارات عديدة تجتمع حول هدف بسيط استمرار الحكم بالشريعة.

حاول الشيخ الترابي تبرير ذلك التحالف مع النميري بعد سقوط النظام، حيث صك مصطلحًا أسماه «فقه التحالف في الحركة الإسلامية مع النميري أو غيره» ويقول:

« وكان من أشد الإحراج على الحركة الإسلامية أن تضطر إلى مشاركة نظام موسوم بالطغيان والفساد، فالتلبس بمثل تلك العلاقة يؤذي سمعة الدعوة والجماعة ويتيح لأعدائها فرصة وحجة للنيل منها، لاسيما والناس يحاسبونها

(١) عبد الوهاب الأفندي: الثورة والإصلاح السياسي في السودان، لندن، منتدى ابن رشد، ١٩٩٥، ص٣٨.

بمعايير الاستقامة أكثر مما يحاسبون أحزابًا أخرى لا تبالي أو يبالى أتباعها بما يكسبون العصبية ولاء، وانتهاز فرص في السلطة، ولاسيما أن الضرورة الإستراتيجية التي ألجأت الحركة لأن تتغاضى على كره منها عن دكتاتورية النظام وفساده ما كانت مما يمكن التصريح به درءًا للحجة المعارضة»[1].

ويؤكد الترابي أن الحركة الإسلامية أثناء مشاركتها في السلطة لم تشارك في الفساد والتسلط، ولكن يُحمل الكثيرون الترابي مسؤولية إصدار الحكم بالإعدام على الأستاذ محمود محمد طه بتهمة الردة في كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥، فالاحتمال كبير أن يكون قد قام بصيغة حيثيات التهمة والحكم حسب صفته كقانوني محنك وكسياسي يدرك الخطر الذي يمكن أن يمثله الفكر الجمهوري الذي يحمله محمود وأنصاره على الحركة الإسلامية، وليس من الممكن أن نصدق أن الإسلاميين هم الذين استغلوا ووظفوا النميري لتحقيق مصالحهم وأن العكس لم يحدث، فالنميري لم يكن بهذه الغفلة فقد كان يمتلك غريزة عالية للتمسك بالسلطة والحفاظ على موقعه، وكان يدرك تمامًا أي خطر يهدد نظامه والذي انتهى عمره الافتراضي عام ١٩٧٧، ويبدو أن الإسلاميين عملوا على أن يكونوا الوارثين المباشرين لنظام النميري، ولكن الانتفاضة الشعبية ضد النميري أحبطت الأمل الإسلاموي وإن كانت الحركة الإسلامية قد اخترقت مؤسسات الانتفاضة والفترة الانتقالية التي أعقبت الانتفاضة.

لم يكن للإسلاميين وجود ظاهر في تشكيلة المجلس العسكري الأعلى ومجلس الوزراء، ولكن حفل المجلسان بالمتعاطفين أو المخترقين الذين استطاعوا تمرير الأجندة الإسلامية مثل رفض إلغاء قوانين سبتمبر ١٩٨٣ بالإضافة إلى إجازة قانون انتخابات أتاح للإسلاميين الفوز بعدد من الدوائر بالذات من بين دوائر الخريجين، وعكس كل التوقعات استطاعت الجبهة القومية الإسلامية، وهو

(١) حسن الترابي: الحركة الإسلامية في السودان: التطور والنهج، الدار البيضاء، دار الفرقان، طبعة ثانية، ١٩٩١، ص١٩٨.

الاسم الجديد للتنظيم والذي حاول بالفعل أن يكون جبهة واسعة وفضفاضة تضم حتى غير المسلمين ، العودة إلى الساحة السياسية بقوة ، فقد استخدمت آلة إعلامية هائلة ، وكانت بقية الأحزاب الأخرى منهكة نتيجة المنع والملاحقة التي تعرضت لها من قبل النظام العسكري ، وهذا ما استفادت منه الحركة الإسلامية نتيجة دخولها في النظام كخطوة في المصالحة الوطنية أي وجود مساحة للتحرك الحر بلا مضايقات من النظام.

دخلت الجبهة الإسلامية القومية انتخابات ١٩٨٦ ، وأحرزت إحدى وخمسين مقعدًا مما أهلها لكي تمثل القوة الثالثة في البرلمان ، لذلك لم يكن من الممكن تجاهلها عند قيام التحالفات والائتلافات الحكومية ، وقد شارك الإسلاميون في أغلب الحكومات الائتلافية التي تشكلت بين عامي ١٩٨٦ ، ١٩٨٩ إذ لم يكن أي من الأحزاب يمتلك الأغلبية المطلقة التي تمكنه من تشكيل وزارة أو حكومة بمفرده ، ولكن كان من الواضح أن الجبهة الإسلامية لم تكن راضية عن دور الشريك الثانوي ، ويبدو أنها قررت أن تتخذ من النظام الديمقراطي نفسه وسيلة للانقلاب أو الانقضاض عليه ، فقد كانت صحف الجبهة الإسلامية تقود حملات تشهيرية تتجاوز حد النقد ضد الرموز السياسية في الأحزاب المختلفة ، وكانت عملية اغتيال الشخصية ممارسة عادية في الإعلام الإسلاموي، وهذا يعني أن القيادات الحزبية لابد أن تفقد هيبتها ونفوذها في مجتمع تقليدي بسيط يتأثر بالشائعات والتهم ذات الطابع الأخلاقي ، والأهم من ذلك تعطيل السلطة التشريعية أي البرلمان عن إنجاز عمله من خلال التغيب وإثارة شكليات في نظام العمل نفسه ، ولذا لم يكن البرلمان فعالًا ، بالإضافة إلى التسبيب في افتعال أزمات بقصد زيادة توتر الشارع وسخطه على الحكومة.

واكب كل هذا عمل منظم داخل القوات المسلحة مستغلين نتائج الحرب الأهلية في الجنوب ، فقد خسر الجيش السوداني كثيرًا في الجنوب ، وكان يشكو من سوء التسليح ونقص الإمدادات ، ولم تفوت الجبهة الإسلامية الفرصة ، فقامت

بحملات تعبئة لجمع التبرعات للجيش السوداني بغرض إحراج الحكومة وفي نفس الوقت رفع حواجز العمل والاحتكاك مع الضباط والجنود، وكانت هذه المرحلة -في الواقع- هي فترة الإعداد النهائي للانقلاب، وكان الأستاذ علي عثمان محمد طه زعيم المعارضة آنذاك يستغل موقعه للطيران بطريقة رسمية لزيارة مواقع وجود القوات ومخاطبة الضباط والجنود، وليس من المستبعد عقد اجتماعات سرية مع عناصر الجبهة في الجيش أو إرسال إشارات بقرب التحرك، ولم تتابع الحكومة ترتيبات العمل الانقلابي للجبهة جيدًا، فقد تم شغلها بقضايا هامشية عديدة جعلتها في حالة دفاع مستمر عن سياستها، وانتقلت الفوضى العامة والتسيب إلى داخل المؤسسات العسكرية، وبدأت قوى كثيرة في التسابق نحو الانقلاب، وحاول مجموعة من القيادات الوطنية قطع الطريق على الجميع، فأرسلت مذكرة بمطالب لمعالجة الأزمة، واختلف الناس حولها، فقد اعتبرها البعض تدخلًا في عمل الجهاز التنفيذي وتهديدًا للنظام الديمقراطي، ونفذ الإسلاميون انقلابهم بعد أربعة شهور واستغلوا اسم القيادة العامة بقصد إضفاء صفة القومية على انقلابهم، وقد انطلى هذا المكر على كثير من الضباط فوقفوا إلى جانب الانقلاب، وكان لهم الأثر الحاسم في نجاح الانقلاب، ولم يكتشفوا الخديعة إلا مؤخرًا، وفي حينها سارع الإسلاميون بتطهيرهم أي فصلهم من القوات المسلحة بدعوى الصلح العام.

مثل انقلاب الجبهة الإسلامية القومية في ٣٠ حزيران / يونيو ١٩٨٩ إحراجًا للحركات الإسلامية في المنطقة، رغم أنهم هللوا لوصول أشقائهم للسلطة في قطر مهم، ولكنهم كسبوا السلطة وخسروا مصداقية إيمانهم بالديمقراطية، فقد كانت الحركة الإسلامية السودانية خلافًا لوصيفاتها في البلدان الأخرى، جزءًا من المناخ الليبرالي الذي عرفه السودان، ولم تتعرض للاضطهاد والملاحقة والتعذيب كما حدث في عدد من الدول «الثورية» أو المحافظة في العالم العربي، وظلت جزءًا من التحالفات والائتلافات، ولم تُعزل بسبب إسلاميتها أو إخوانيتها، ولكن حدث

منع لها ضمن الإجراءات الاستثنائية التي ترفضها النظم الانقلابية وتطبق على الجميع: الأحزاب والنقابات ومنظمات المجتمع المدني، فقد كان انقلاب الإسلاميين السودانيين في المكان الخطأ والسياق الشاذ، ولكن يفضح مصداقية وجدية الإسلاميين في التعامل مع الديمقراطية، والتي لا تعتبرها مسألة مبدئية بل مجرد وسيلة للسلطة أو الهيمنة، ويظهر هذا الموقف في تبرير الانقلاب وفي فهم الديمقراطية، فقد ارتكزوا على ظروف الأزمة السياسية التي عاشتها تجربة الديمقراطية الثالثة بالإضافة لضرورة الاستفراد بالسلطة أو ما يسمونه: التمكين.

كان لانفجار الاختلاف والخلاف بين جناحي الحركة عام ١٩٩٩ الترابي مقابل البشير وجماعة المذكرة العشرة، فضل كشف ملابسات تنفيذ الانقلاب، ويردد الإسلاميين في المعسكرين تبرير الترابي للانقلاب والذي ذكره في مقابلة صحفية بقوله:

«وأغلقت في وجهنا جميع الأبواب لممارسة العمل العسكري إذ تعرضنا للاعتقال في عهد الرئيس السابق جعفر النميري (.........) كما تعرضنا للإبعاد عن الحكومة الموسعة التي كان يرأسها الصادق المهدي الذي اعترف فيما بعد بالضغوط التي مارسها عليه القادة العسكريون» (صحيفة الحياة ١٩/ ١٢/ ١٩٩٩م).

ويقول الشيخ الترابي أنه التقى البشير لأول مرة في ليلة الانقلاب، وفي حينها – يضيف – «اتفقنا على أن يذهب هو إلى قصر الرئاسة وأنا إلى السجن العمومي» (نفس العدد من الصحيفة)، وبالفعل ذهب الترابي إلى السجن خشية فشل الانقلاب، ومكث حتى اطمأن لنجاح الانقلاب .. ثم خرج ليمسك بكل خيوط اللعبة في يده ويصبح الحاكم الفعلي من وراء حجاب، ويقول القيادي على الحاج: إن قرار الانقلاب اتخذته هيئة الشورى في الجبهة الإسلامية القومية، ولم يكن قرارًا فرديًا، وتتكون الهيئة من ٦٠ عضوًا، وكان المعارضون ٣ أو ٤ أشخاص فقط،

وهذا يعني أن التفكير الانقلابي أصبح هو السائد في تلك الفترة، إذ تلاحظ أن الحركة الإسلامية أدانت مشاركة أمينها العام الرشيد الطاهر بكر في انقلاب عام ١٩٥٩ ضد نظام عبود، ولكن شعور الإسلاميين بالقوة مع تكرار ظاهرة الانقلابات في المنطقة خلال ثلاثين عامًا، جعلهم لا يأبهون كثيرًا باتباع الطرق السليمة والديمقراطية في الوصول إلى السلطة.

تغير موقف الإسلاميين من الأحزاب والحزبية حيث دمغت بأنها أدوات للشقاق والاختلاف، وتحت دعوى الوحدة منعت الأحزاب وتمت ملاحقة قيادتها وكوادرها وأفرادها وخضعوا للاعتقال التحفظي والذي يعني الاعتقال دون توجيه تهمة، ويكون السبب الحفاظ على الأمن العام - حسب رد السلطات في كثير من الأحيان - وظلت الأحزاب نشطة سريًا وتيقن الإسلاميون استحالة تجاوز الواقع السياسي السوداني وتقاليده الراسخة في العمل الحزبي المنظم، وتفتق ذهن الترابي عن فكرة جديدة للالتفاف على هذا الواقع، فأدخل في دستور ١٩٨٨ بندًا يسمح بقيام الأحزاب، وفق ما أسماه: التوالي، وكان مصطلحًا ملتبسًا أثار كثيرًا من الجدل، وأصر النظام على نص أحزاب التوالي أو المتوالية، ومن بين التفسير التي أعطيت للمصطلح في محاولة لتأصيله إسلاميا؛ لأن البعض يقول برفض الإسلام لفكرة الأحزاب أصلا، ويفسر الترابي التوالي السياسي بأنها: «تعني التفاعل المستمر لحركة المجتمع، وتفيد أنه من حق أي أشخاص الاجتماع والموالاة لفرض سياسي أو ثقافي أو اجتماعي وفقا للقانون بعيدًا عن استعمال القوة المادية وبضوابط الشورى والديمقراطية في قيادة التنظيم». (صحيفة البيان الإماراتية ١٦/ ٣/ ١٩٩٨م). ويضيف الأستاذ علي عثمان محمد طه النائب الأول لرئيس الجمهورية: إن حرية التوالي والتنظيم الواردة في مسودة الدستور الدائم قصد بها الإشارة إلى أننا نحاول في إطار التأصيل ومعالم شخصيتنا أن نتوصل إلى تنظيم الحركة التداول السياسي من خلال ترتيبات خاصة بنا وليس عن طريق البناء على ما هو موجود من التجارب الأجنبية، ومن هنا أتت كلمة التوالي، بحيث

لا تقوم حرية التنظيم على الموالاة السياسية فقط بل أعمق من حيث التوالي الاجتماعي ومن أجل قيام برنامج واسع يحدث وقعًا في الحياة ولا يقتصر على النخبة ، وأكد أن التوالي ليس حكرًا للمنبرية أو التنظيم السياسي بمعناه الذي عهد الناس ، ولكنه إطار لكي تبني عليه التجربة القادمة بعيدًا عن اتفاق الماضي[1] .

كشفت الحركة الإسلامية عن موقفها من الديمقراطية والتعددية السياسية بعد استيلائها على السلطة ، وهذا يؤكد عدم وجود موقف مبدئي من الديمقراطية ، ورغم تجربة الحركة الإسلامية السودانية في محيط أكثر لبرالية وانفتاحًا ، إلا أنها لم تستطع الاجتهاد ضمن تلك الظروف والخروج بنظرية إسلامية في الديمقراطية ، واكتفت بالجدل العقيم والمجرد حول أفضلية الشورى أم الديمقراطية ، وحين حكمت الحركة عجزت عن تطبيق الشورى ولا الديمقراطية ، وكان خيارهم الاستمرار في نظام شمولي نمطي أضفى على نفسه طابعًا دينيًا مما يجعل شموليته أشمل أي لا تتوقف في السياساوي وتمتد إلى كل جوانب حياة الإنسان، لذلك رفع النظام الإسلاموي في السودان شعار: إعادة صيغ الإنسان السوداني ، وأنشئت وزارة التخطيط الاجتماعي والتي أصبحت أقوى وأكبر الوزارات واحتوت على أربعة وزراء دولة للشؤون الاجتماعية والدينية والثقافية، وأنشئت أجهزة ما سمي: أمن المجتمع من مهامها متابعة أزياء النساء ومدى الاحتشام والالتزام بالحجاب أو الزي الإسلامي، وتقوم بمراقبة الحفلات الموسيقية والتجمعات والمهرجانات حيث يمنع أي حشد بعد الساعة الحادية عشرة مساء، وهكذا نلاحظ أن الحركات الإسلامية حين تحكم فهي تقدم نموذجها الفاشي والذي يمنع أي اختلاف أو تعدد، لأن لديها نموذج واحد ونهائي لما يجب أن يكون عليه الإنسان والمجتمع في كل تفاصيله الدقيقة لضمان وحدة هي دليل القوة.

واجهت الحركة الإسلاموية السودانية حين حكمت إشكالية الأنتماء هل يكون

(١) عبد الوهاب الأفندي: الثورة والإصلاح السياسي في السودان ، لندن ، منتدى ابن رشد ، ١٩٩٥، ص ٣٥.

للوطن أم للأمة ؟ ففكرة المواطنة غامضة لدى كثير من الإسلامويين لأنها لا تقوم على العقيدة بل على الأرض والتاريخ المشترك والمصالح الواحدة، وقد كان تأثير إسلامي شبه القارة الهندية مثل المودودي واضحًا على الحركة في السودان ، فقد كان هدف أولئك عدم قبول وطن واحد أغلبيته هندوسية وكان القصد أن تكون باكستان بشقيها دولة إسلامية صافية ولكن استقلال بنغلاديش أكد فكرة الوطن . وفي السودان لم يعلن الإسلامويين موقفًا واضحًا تجاه الوطنية أو القومية أو المواطنة ولكن سلوكهم وممارستهم السياسية أكدت ميلهم للأمة الإسلامية على حساب الوطنية السودانية (Nationalism)، فقد جمع سودان حكومة الإنقاذ الإسلامية، الحركات الإسلامية بالذات المعارضة –من كل أنحاء العالم– واستضافها في لقاء المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي في مطلع ١٩٩١ عقب حرب الخليج، وكان الترابي يطمح في تأسيس أممية إسلامية سنية(Islamintern) مقرها الخرطوم ، ومنح عدد من الإسلامويين غير السودانيين جوازات سفر وجنسيات سودانية –من بينهم راشد الغنوشي –بينما نزح مئات الآلاف من السودانيين إلى المناحي خارج السودانيين هروبًا من القمع والإذلال والملاحقة ، فالجنسية في هذه الحالة قائمة على الدين –العقيدة ، لذلك يُفضل أجنبي مساند للتجربة الإسلامية على سوداني معارض سياسيًا للتجربة.

قادت الفكرة الملتبسة حول المواطنة إلى إشكالية أخرى هي العلاقة مع الآخر المختلف أو العلاقة مع غير المسلمين سواء داخل الوطن أو في العالم ، ففي الداخل يتحدث الإسلاميون الأكثر سلفية عن أهل الذمة وبالتالي يسقطون عن المواطنين غير المسلمين حقوقهم، وينتهكون مبدأ المساواة والفرص المتكافئة بين المواطنين، وقد يتحدث البعض عن الجزية وعدم حقهم في تقلد المناصب السيادية والقضائية، ولكن تجربة الإسلاميين في السودان كانت واقعية ، إذ يوجد جنوب السودان وجبال النوبة ، والسكان مواطنون أصلا، ولكن غير المسلمين ، ورغم أن النزاع بين الشمال والجنوب يمتد منذ الاستقلال ١٩٥٦ ، إلا أن الحكم الإسلامي حول الحرب الأهلية إلى حرب دينية حين أعلن الجهاد في جنوب السودان وفتح أبواب

الجنة للشهداء وزوجهم الحور العين لأنهم قاتلوا من أجل الدفاع عن الإسلام.

ولم يعد المعيار في المواطنة سوداني وغير سوداني بل قسم السودانيون أنفسهم إلى مؤمنين وكفار ودار إسلام ودار كفر، وكان رد الفعل لإعلان هذه الحرب الصليبية الجديدة، إن تحرك الغرب المحافظ وعلى رأسه مجلس الكنائس العالمي ضد السودان تحت دعوى أنها حرب بين المسلمين والمسيحيين بينما نسبة المسيحيين بين الجنوبيين لا تصل ٥٪ فالغالبية يعتقد في أديان إحيائية (animism).

واجهت السلطة الإسلامية مشكلات اثنية ولم تستطع التعامل معها؛ لأن أصحاب المشروع الحضاري الإسلامي كان يطمحون إلى قيام دولة إسلامية كبرى ولكن بدون دولة - قاعدة، فالسودان لم يقدم النموذج لدولة وطنية (Nation - state)، وفي نفس الوقت تستهدي بالإسلام، خاصة وقد أهمل الإسلاميون التنمية ومعالجة قضية الفقر والعدالة الاجتماعية لانشغالهم بالأفكار الكبرى، وكان من الطبيعي أن تندلع النزاعات داخل السودان حتى بين المجموعات التي تدين بالإسلام مثل دارفور.

خاتمة:

كانت تجربة السودان الإسلامية اختبارًا واقعيًا لنظريات حركات الإسلام السياسي فيما يتعلق بالديمقراطية وحقوق الإنسان وقبول الآخر وتحقيق التنمية والعدالة الاجتماعية، وظهر الفرق بين الأيديولوجية والواقع، فالحركات الإسلامية تصمم الأفكار وتعطي بناءً فكريًا يبدو متماسكًا لأسلمة المجتمع والدولة، ولكن لا يمكن كشف فشلها ولا تاريخيتها (ahistorical)، وهذه عملية معقدة للغاية، هل يجب تكرار تجربة حكم الإسلاميين في كل الأقطار لتثبت الفشل أم تكفي التجارب العملية في بلدان أخرى لدحض فكرة قدرة الإسلاميين على الحكم وفق أسس حديثة؟ كل التجارب الواقعية: أفغانستان، إيران، باكستان ضياء الحق، سودان الإنقاذ، وحماس في الطريق، تستوجب اجتهادًا جديدًا تمامًا، كما تتطلب الانتقال من الأيدولوجيا والشعارات إلى العلم والواقع.

الفكر الإسلامي بين التحرير والتجديد والعلمنة

كان الكثيرون وأغلب الاتجاهات الفكرية والتكوينات الاجتماعية تظن منذ فترة طويلة أن الظاهرة الدينية ذات علاقة عكسية مع التطورات العلمية والاجتماعية والثقافية التي سادت العصر الحديث، ولكن الدين ظهر بأشكال جديدة وأظهر حضوراً واضحاً بل وضاغطاً في كثير من المجتمعات البشرية . ولم تكن المجتمعات الصناعية المتقدمة استثناءً ولكن في المجتمعات العالمثالثية كان دور الدين أكثر تعقيداً بسبب تأثيراته في مجال التنمية والنهضة لأن البعض اعتبره معوقاً للتقدم بسبب محافظته وممنوعاته ومحرماته التي تقف ضد التجديد والمغامرة . والناس العاديين، لأنه أصبح قضية محورية تمس كل مجالات الحياة وليس مجرد معتقد.

كان العالم الإسلامي الأكثر انشغالا بالدين من نواحي متعددة . فالصدام المتوقع مع الحضارات يضع الحضارة الإسلامية في مقدمة الحضارات التي سوف تتناقض مع القيم الجديدة التي تدعي العالمية وبالذات فكرة الليبرالية . ويلاحظ البعض احتمالات نشوب حرب مجتمعية باردة بين الغرب و الإسلام تقف فيها أوروبا على خط المواجهة . وقد عرف العالم صراع الجهاد والصليب وقد ميز العقيدتين عن الأديان العالمية الأخرى . ويورد "هنتنجتون" مجموعة من العوامل التي زادت الصراع بين الإسلام والغرب خلال السنوات الماضية منها:

أولا: تسبب النمو السكاني الإسلامي الهائل في ظهور أعداد كبيرة من الشبان والعاطلين الذين أصبحوا مجندين للقضايا الإسلامية ويشكلون ضغطاً على المجتمعات المجاورة ويهاجرون إلى الغرب.

ثانيًا: أعطت الصحوة الإسلامية ثقة متجددة للمسلمين في طبيعة وقدرة حضارتهم وقيمهم المتميزة مقارنةً بتلك التي لدى الغرب.

ثالثًا: الجهود الغربية المستمرة لتعميم قيمه ومؤسساته من الحفاظ على تفوقه العسكري والاقتصادي، والتدخل في الصراعات في العالم الإسلامي تولد استياء شديداً للمسلمين.

رابعًا: سقوط الشيوعية أزال عدواً مشتركاً للغرب والإسلام وترك كل منهما لكي يصبح الخطر المتصور على الآخر.

خامسًا: الاحتكاك والامتزاج المتزايد بين المسلمين والغربيين يثير في كل من الجانبين إحساساً بهويته الخاصة وكيف أنها مختلفة عن هوية الآخر[1].

كان هذا التحليل قبل الحادي عشر من سبتمبر وقبل غزو العراق والتفجيرات التي أطالت مدريد والرياض، والتهديدات المستمرة من الجماعات المتطرفة. وقد انعكس ذلك التعامل مع المسلمين بصورة سلبية للغاية جعلت من التفاهم والتمازج مهمة صعبة لارتفاع فواصل عديدة بين المسلمين والغربيين. وعلى مستوى الحرب الفكرية طرحت الولايات المتحدة الأمريكية مشروع الشرق الأوسط الأكبر الذي سوف يناقش في يونيو – حزيران القادم من قبل الدول الصناعية الكبرى. والذي يمثل الاستراتيجية الغربية –وليس فقط الأمريكية في التعامل مع المسلمين؛ لأن مفهوم الشرق الأوسط الأكبر ليس مجرد تحديد جغرافي أو سياسي بل حضاري إذ يضم معظم المسلمين في العالم ويمكن القول بأن المسلمين أصبحوا مطالبين أكثر من أي وقت في التاريخ بمواجهة هذه التحديات الصعبة. فكيف تكون الاستجابة من دين يمتلك كل هذه الطاقة الروحية والتي يحولها أصحابها إلى إنجازات مادية تمكنه من التنافس في هذا الكوكب ومن رفع

(١) صامويل هنتجنون: صراع الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، دار سطور ١٩٩٨، ص٣٤٢.

مستوى حياة شعوبه كمياً وكيفياً . وزادت موجة العودة إلى الدين بأشكال متنوعة ولكن تتفق كلها حول أنها دفاع عن الذات . ويبقى السؤال : ما هو الدين الذي عاد إليه المسلمون ؟ هل هو مجتمع المدينة أم الأندلس أم تركيا العثمانية ؟ ويحاول المسلمون جاهدين الحفاظ على "جوهر الدين" أو ما يسمونه "بثوابت الدين" وفي نفس الوقت أن يكونوا معاصرين وجزءاً من صيرورة العولمة الحالية التي يستحيل أن تستثني أحداً .

يواجه المسلمون حتمية التغيير والتكيف معاً وهذا هو ما يطرح السؤال - العنوان لهذه الورقة.

هل سيندرج الفكر الإسلامي في عملية تتأسى بلاهوت التحرير الذي حاول أن يتبني متغيرات الواقع بالذات فيما يتعلق بالعدالة والمساواة والمشاركة السياسية ؟ هل يقدم المسلمون على تجديد الفكر الديني بلا تردد أو تحفظات وحساسيات ؟ وهل مازال الدين متعالياً ومقدساً لم تؤثر عليه العلمنة بل يقف مضاداً ضد كل مظاهرها؟ كيف تتصرف المنظومة المفاهيمية والفكرية مع هذا الواقع الجديد وهل تحافظ على ما تعتبره ثابتاً ومتعالياً على الزمان والناس ؟

رؤية سوسيولوجية للدين

اهتم الاجتماعيون بدراسة الدين كظاهرة إنسانية هامة شديدة التأثير على العلاقات الاجتماعية والثقافية ، بل يعتقد باحثون أن علم الاجتماع في جوهره بديل للتفسير الثيولوجي أو اللاهوتي للظواهر الاجتماعية . فقد كان الدين أو اللاهوت هو أداة إدراك الإنسان لعالمه الطبيعي والاجتماعي والأخلاقي ، لذلك فإن وضعية كُونت كانت تهدف لتأكيد الإحلال أو التحول من هيمنة الفكر الديني على عملية فهم أو رؤية العالم . ولكن برز السؤال الهام : كيف يمكن عملياً أن يحافظ علم الاجتماع على حياده وموضوعيته تجاه دراسة الدين وهو الذي أبعده ونقده كرؤية ؟ هذا التوتر في علم الاجتماع لم يبعده تماماً ، رغم أن الاجتماعيين أصبحوا أكثر حذراً

في ادعاءاتهم، مالوا إلى إثبات تدهور الدين كعملية اجتماعية، وليس إلى إعلان مانفيستو أو بيان اجتماعي مثل البيان الشيوعي. لذلك توقفوا عن تقديم علم الاجتماع في حد ذاته كمصدر بديل لوصف النظام الاجتماعيين. والاهتمام بوظيفة الدين في المجتمع. وهذا ما جعل الاجتماعيين الأوائل يهتمون بالدين، مثل "ماكس فيبر" في تفسيره للعقلانية الغربية وتطور الرأسمالية والنظام الاجتماعي الاقتصادي الغربي. ويلاحظ اهتمام الاجتماعي بالوظيفة، ولذلك يقول: "Kingsley Davis" أنه قصة مفيدة لكنها قد تكون غير صحيحة. فالوظيفة لديها جاذبيتها لدى الاجتماعيين. مثل الوظيفة الكامنة في الدين مثلاً نظرية الحرمان النسبي في فهم الدين أي استجابة تعويضية للمحرومين.

كان لابد أن تختلف مداخل الاجتماعيين في دراسة الدين "فليس على السوسيولوجيا أن تدرس جوهر الظاهرة الدينية بل السلوك الذي تتيحه الظاهرة كونها تستند إلى بعض التجارب وإلى تصورات محددة". "لذلك فالمهم لديهم هو السلوك المعبر عن المتدين"، وليس المطلوب التأمل في القيمة الخاصة بالعقائد والنظريات اللاهوتية المتنافسة وبالفلسفات الدينية ولا حتى في شرعية الإيمان بالعالم الآخر بل لدراسة السلوك الديني كنشاط إنساني في هذا العالم يتوجه بصورة معبرة وفقاً لأهداف عادية. ليس المقصود اتخاذ موقف من الدين (مثل إنكار أو احتقار الوضعيين) إنما فهم تأثير السلوك الديني على بقية النشاطات الأخلاقية والاقتصادية والسياسية أو الفنية. وهذا ما حدا بأركون أن يقول بأنه ليس من المهم إثبات قوة عقلانية العقائد الدينية لأنها قد تنحرف عن معايير العقل القائمة على الفرضية والاستنباط والتجريب، ولكنها تعوض عن هشاشتها العقلانية عن طريق صرامة الضبط النفسي والاجتماعي الذي يتحكم بهذه العقائد. فالمؤمنون أنفسهم لا يهتمون بالجوانب العقلانية كثيراً في معتقداتهم خاصةً إذا تعارضت مع دوغمائية إيمانهم المطلق، وهنا يأتي دور الخيال، فالأحداث عند المؤمن تتجاوز كل زمان ومكان وتستعصي على التاريخ: "لا يستطيع عقل المؤمن التقليدي أن

يستوعب تاريخية الأحداث التأسيسية والشخصيات الكبرى المنمذجة لأنها تملأ عليه أقطار وعيه ويشعر نحوها برغبة التقديس وبالتالي لا يستطيع أن يهم أنها مشروطة بالتاريخ أو بلحظة محددة في لحظات التاريخ". فالمتخيل الديني أو المخيال هو فضاء عقلي مليء بالصور ومشحون بالأخيلة والأفكار الموروثة. وهناك كما يقول أركون – قادة سياسيون، وشيوخ محنكون يعرفون كيف يتلاعبون بهذا المتخيل الديني المغرس في أذهان الشباب والناس العاديين تساعد هذه النظرة السوسيولوجية في فهم الظاهرة الدينية بالذات في حالة التحولات والتغييرات التي تطرأ عليها مثل لاهوت التحرير والتجديد والعلمنة. وبالتالي يكون الدين مؤسسة اجتماعية والعابدة نشاط اجتماعي والعقيدة قوة اجتماعية، ويعتمد كل هذا على تثبيت التجربة الدينية من خلال أشكال رمزية. يرى الاجتماعيون أن المنظومة الرمزية الواحدة هي التي تضم مجموعة ما في تضامن اجتماعي. فالرموز أدوات تواصل نتيجة معرفه تمثل سلطة رمزية تتكون من خلال ما يسميه "بورديو "الرأسمالي الرمزي. وهذه خطوة ضرورية في البدء في التعامل مع الدين، مما يقتضي عدم التورط في نقاشات لاهوتية أو فقهية حول جوهر العقيدة وصحتها، تكون في النهاية مجرد وقوع في تيه لا نهاية له مليء بالاتهامات المتبادلة دون الوصول إلى نتائج مقنعة أو إلى قبول الآخر المختلف. وجميع المعارك المثارة الآن هو بسبب إدارة النقاش على أرضية التعامل مع العقيدة كمجمزعة أفكار أو أيدولوجيا. ويمكن للمنهج الاجتماعي أن يقربنا كثيراً في فهم الظاهرة دون التوترات الجانبية التي تضر بجميع الأطراف وأخطر ما فيها أنها اختلافات مفتعلة.

هل من لاهوت تحرير إسلامي؟

رغم أنني كتبت كثيراً في هذا الموضوع إلا أنه مازال يشغلني لأنه يقع في الفرضية السوسيولوجية التي تقول بأن بعض الأديان والعقائد قد تكون أكثر مقاومة للتغيير والتحول من عقائد أخرى. وهذا لايعنى بأي حال من الأحوال

أنها ثابتة تماماً، فهي تخضع للتغيير حتماً ولكن بجهد أكبر ووقت أطول . ويلاحظ أن العالم الإسلامي لا يشهد حركة تجديدية قوية وفعالة يمكن أن تبشر بانبثاق لاهوت تحرير إسلامي، حتى الأمثلة الجينية التي أوردتها في كتاب سابق، مثل تجربة الأستاذ محمود محمد طه، علي شريعتي، حسن حنفي، تونس مجموعة ١٥/ ٢١، لم يحدث لها أي تطوير في اتجاه تأسيس لاهوت إسلامي.

يصعب التحدث عن حركة تقدمية إسلامية معاصرة يمكن تصنيفها ضمن منظومة فكرية تنتمي للاهوت التحرير عموماً بالمعنى الذي يرتكز على جوانب تحرر الإنسان المتدين من الضرورات والأوضاع الاقتصادية –الاجتماعية أي مساعدته في إلغاء الاغتراب بكل تجلياته، وفي الدين أن يكون "صورة الله" أو خليفته على الأرض . وما يشغل هذا المعنى العقل المسلم لفترات طويلة وحتى الآن رغم التحديات التي سبق ذكرها . وقد لجأ الفكر الإسلامي المعاصر كما يقول "أركون" إلى إعادة التريث وبالتالي لم يقتحم مناطق جديدة في العقل والمجتمع . وهذا ما أبعده عن إمكانية إنتاج لاهوت تحرير إسلامي والذي يتطلب تفكيراً، في ضوء الإيمان يتناول الممارسة التاريخية لرجال ونساء انخرطوا في النضال اليومي ضد الاضطهاد والاستغلال والتبعية . وهو نضال يعبر عن الإيمان ولا يكتفي بأن يكون مجرد حكمة ومعرفة عقلية . وهذا يغير مسيرة اللاهوت أو يقلبها تماماً، لأنه عوضاً عن الانطلاق من معطيات التنزيل والسنة وحسب كما يفعل اللاهوت التقليدي، عليه أن ينطلق من الأفعال والمشكلات الناشئة عن علم التاريخ . وهذا يعني الارتباط بالواقع ومحاولة تفسيره والإسهام في تغييره أيضاً.

يمكن إرجاع تخلف الفكر الإسلامي عن بلوغ مثل هذه المرحلة إلى أسباب تاريخية واجتماعية بحتة . يرجع "غارودي" السبب الأول في أمريكا اللاتينية إلى حوار الكنيسة أو بعض رجالها مع الفكر الماركسي والذي لعب دوراً كبيراً في هذا التطور اللاهوتي، خاصةً وأن تلك المنطقة كانت حافلة بالاختمار الثوري "وحيث

تبدو الاختلافات الطبقية وتبعية الشعوب تحت مجهر شديد التكبير، يصبح من المحال الاكتفاء بالتصريحات الكنسية العامة عن "المحبة" في الحقل السياسي أو الاجتماعي، وعن الادعاء الوهمي بالبقاء فوق أشكال التعارض وصور الكفاح". ولا يوجد هذا الوضع الاختصاصي بين المستغلِين والمستغلَين في العالم الإسلامي لأن الوضعية الطبقية والتعارض هما بين الذين يملكون الدين والذين لا يملكون. فالقضية الاجتماعية لا تشغل العقل الإسلامي كثيراً مقارنةً بالقضية الثقافية وبالذات إشكالية الصراع الثقافي ثم تأتي مظاهر الهيمنة الإمبريالية الأخرى. لذلك رأى البعض الحركات الأصولية الإسلامية كرد فعل قومي جديد مماثل للفكر القومي التقليدي.

تمثل حركة اليسار الإسلامي رغم محدودية تأثيرها على مستوى الشارع والإنسان العادي، مقابلاً للاهوت التحرير، بالذات في محاولة تفسيرها أو تأويلها للدين. وهذا بالضبط ما قصده أحد اللاهوتيين: "إن القارة الفقيرة تحتاج إلى كنيسة فقيرة، لكنها قوية وغنية، لأننا لا نريد الكنيسة الانعكاس بل الكنيسة النبع". وقد حاولت إحدى مجموعات اليسار الإسلامي استخدام منهج جديد للإسلام وهذا هو ما يسمى بالاجتهاد كما يعتبر امتدادا لفكر الإصلاح أو الإحياء الإسلامي الذي بدأه "محمد عبده، والأفغاني. "ولكن محاولة اليسار أكثر تقدماً من حيث نهج التجديد والموضوعات المطروحة. وقد انطلق اليسار الإسلامي من نظرية جديدة للمعرفة تحاول تحديد أدوار الوحي والعقل والواقع في تشكيلها. وتصل المقدمة النظرية للإسلاميين التقدميين في هذه الفرضية ": لا يوجد فهم واحد وموحد للإسلام كمحتوى ووظيفة. وليس هذا القول بدعة وتمييعاً للدين. فالإسلام مصدره الوحي والوحي نصوص والنصوص لا تنطق بنفسها لهذا لاختلفت الرؤى والتقييمات بين الصحابة فيتدخل الوحي أو الرسول ﷺ ليحسمها.

بالإضافة إلى ضغوط الزمان والمكان وتدخل التاريخ في توجيه الوحي ، هناك استعداد الرسالة نفسها لتقبل الاختلاف وإضفاء المشروعية عليه والعمل على تأطيره. إن التأويل والصراع جزء من فلسفة القرآن ومنهجه وذلك اعتمادا على نوعية الخطاب المجازي (الرمزي) ودعوته إلى استقاء الحكمة والتأمل في فضاءات الفكر البشري الواسعة."

يثير موضوع الوحي جدلاً واسعاً في أوساط المسلمين ويظل السقف الذي لا يمكن تجاوزه في الفكر الإسلامي . وهذا يعني وجود ما هو ثابت وبالتالي لا يمكن التعامل معه اجتماعيا وتاريخياً وهذا هو النسبي . وكان على المسلمين حل مشكلة الانسجام بين الوحي والعقل والواقع أو تفاعل الوحي والعقل في ميدان الواقع . وحاول بعضهم تفسير نزول الوحي (القرآن) منجماً وليس دفعة واحدة بأنه دليل على تاريخيته وإنسانيته أكثر من تعاليه وإطلاقيته ، واستنادا على أسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، وختم النبوءة . ويرى بعضهم في ختم النبوءة حكمة عميقة ، فهي تعطي الإنسان الحق في استخدام عقله في تطوير الشريعة انطلاقا من مقاصدها . ومن هنا حدد دعاة اليسار الإسلامي مقاصد مثل العدل الاجتماعي والحرية السياسية والإنسانية والتقدم.

يعطي ما يسمى بالفهم المقاصدي ، دعاة اليسار الإسلامي أو التجديد الإسلامي عموماً حرية في الحركة والتفكير لا يقيدها النص كثيراً . ولكن هذا ما يثير ضدهم النقد والهجوم باعتبار أنه في حالة البعد عن النص ماذا يبقى من الإسلام والدين ؟ ويبقى العقل وحده الذي يحدد الأحكام والوسائل المحققة للمقاصد ، وينتقد بعض الإسلاميين منهج المقاصد بأنه يختزل الشريعة في عدد محدود من المقاصد ، ففي حالة اليسار الإسلامي انحصرت في خمسة مقاصد فقط. كما أن الفهم المقاصدي حسب رأي هذا النقد - دعوة للعلمانية، لأن هذه المقاصد تجمع بين المسلمين وغير المسلمين فليس من الضروري في هذه الحالة أن

يكون الشخص مؤمناً أو مسلماً لكي يحقق مقاصد شرع الله . ويختلف نقاد اليسار الإسلامي معه في كون الشريعة منهجاً وليس مجرد مقاصد وإلا نفينا فكرة المقاصد نفسها لأننا نلغي الشريعة . ويتساءل أحدهم : "فهل من مقاصد الشريعة أن ننسخ أحكامها ونتجاوزها باسم الفهم المقاصدي أي باسم التقدم المستمر نحو الأفضل".

يمثل تراجع اليسار الإسلامي تعطيلاً لاحتمالات قيام لاهوت تحرير إسلامي باعتبار أن هذا اليسار كان يمكن أن يقدم برنامجاً سياسياً وإطاراً فكرياً لحركة اجتماعية جديدة وليس مجرد التجديد الفقهي أو الاجتهاد . لأنه يركز على نظرية متكاملة يريد أن يوظفها في إحداث التغيير. ولا يكتفي بالاجتهادات الجزئية التي تُحسن إمكانية أن تتكيف الأوضاع الإسلامية للمستجدات و التطورات الخارجية. وظهرت كتابات في الآونة الأخيرة تحاول تقديم لاهوت تحرير ينقصه الفكر الاجتماعي أي الحديث عن التنمية أو الاشتراكية ، إذ تفرض قضايا جديدة مثل الديمقراطية و حقوق الإنسان ووضعية المرأة نفسها على الفكر و المجتمع.ولذلك تبحث المجموعات الفكرية الحالية عن منهج و معرفة تفتح الباب أمام تطبيق هذه القضايا في الاهتمام الإسلامي و إعطائها أولوية في الواقع و النظر .ومن هذه المجموعات أصحاب المنبر الدولي للحوار الإسلامي و التي تصدر من لندن نشرة تسمى إسلام ٢١ .وهي تتبنى دعوة جريئة نحو خطاب إسلامي علمي و نسبي في تأويل النص .وتطرح المجموعة تصورا يربط بقوة بين الدين و الواقع ،وهذا ما فعلته كنيسة أمريكا اللاتينية ، تقول إحدى النشرات: فليس الإسلام بديلا عن الطبيعة الإسلامية و لا ضامنا لإزالة الفساد عن الحياة العامة ولا مفتاحا لتغيير طبيعة المجتمعات ولذا قال: يوجد عندنا بديلا عن مواجهة الحياة إلا بأدوات الحياة و مواجهة سننها بسننها و يتطلب ذلك أعلى درجات الفهم و الواقعية .(العدد الخامس تموز ١٩٩٦)

التجديد و العلمنة

يبدأ أي دين أو معتقد مقدس بالضرورة في العلمنة حين ينزل إلى الناس ويؤمنون به لتبدأ عملية إخضاعه للحياة و التاريخ و كلهما متغير و غير ثابت.ففكرة التجديد أو الإصلاح هي عملية علمنة بامتياز،لأنه يفترض أن يكون النص ثابتا ونهائيا ومطلقا، وبالتالي يتكيف الواقع أو يدخل في شروط النص كما هي .ولأن هذا مستحيل،يتعلمن الدين باستمرار لكي يستمر ولكن الدين يفقد أصوله ولذلك هناك من يرى أن الدين الذي يلجأ إلى الإصلاح لا يعد دينا.وهذا ينطبق تماما على إسلام الكثيرين وبالذات الأصوليين،لأنهم يرون أن الحياة والمجتمع مجرد انعكاس لما أتى به الدين في البداية مهما تغيرت الظروف الزمانية والمكانية وهذا يفسر سائد لمقولة :- الإسلام صالح لكل زمان و مكان ، فقد جاء الإسلام كاملا و بالتالي لا يحتاج لإصلاح أو تجديد أو تحديث فالنموذج المثالي وجد واكتمل في عصر النبي ﷺ أو مجتمع المدينة .وما علينا الآن إلا أن نقيس مدي كمال مجتمعاتنا حسب قربها أو بعدها عن ذلك النموذج و ذلك يفسر أي فساد أو تدهور في المجتمعات الإسلامية المعاصرة فالانحراف عن الدين في تلك الفترة و الحل بالعودة و ليس بالتجديد أو التحديث -حسب رأيهم- لأن الشريعة كاملة و لا تحتاج إلى تدخل بشري لإكمال نواقصها .وهنا تكمل إشكالية العديد من الإسلامويين إنكار فكرة التغير و محاولة تأكيد الثواب .وفي حالة صحة هذه النظرة تنتفي الحاجة للتطور وعدم وجود مشاكل جديدة على الشريعة أن تحلها. فهم يقدمون إسلاما مكتفيا ذاتيا ولا تاريخيًا و بالتالي يمكن أن يكون نموذجه في الماضي و ليس في المستقبل .فالتاريخ ثابت و أهم من ذلك الطبيعة البشرية ثابتة. وهذا ما جعل مشاريع الإسلامويين في الحكم فاشلة بسبب إنكارهم الطبيعة البشرية المتغيرة و المتنوعة.

يحاول الإسلامويون تأكيد صلاحية الإسلام المطلقة،عقليا، فيجدون أنفسهم بلا قصد قد علمنوا الدين ؛ لأنه بدون هذه العلمنة -الغير مقصودة- يبقى محصورا و دين طائفة صغيرة العدد أو جماعة تاريخية . يقول محمد عمارة: الإسلام دين عالمي. لكن الإسلام كعقيدة وشريعة في كل بيئة من البيئات يفرز و يحدث تأثيرات حضارية وفكرية و ثقافية و اجتماعية عديدة ، يحدث بناء حضاريا متكاملا،هذا البناء يأتي كثمرة لتفاعل النواة الإسلامية أي العقيدة و الشريعة مع البيئة و الواقع و الإنسان مع معطيات المكان وقوى الإنتاج ، هنا يحدث التمايز بين البيئات الإسلامية رغم إنها تدين جميعا بالعقيدة و الشريعة المتحدة ... إذا عالمية الإسلام لا تعني إنكاره للواقع ... هذا واقع الإسلام يتعامل مع الواقع ولا يقفز عليه و يلغيه،العلاقة بين الإسلام كدين و الواقع علاقة وثيقة ومن هنا نزل القرآن منجما...لأن مشكلات الواقع هي التي تستدعى النزول.

هذه هي العلمنة بامتياز رغم إصرار الإسلامويين ربط العلمانية بالإلحاد وألا دينية ، فالمقصود زيادة أنسنة كل مجالات الحياة ومن هنا نتج تطابق العلمانية (secularism) والإنسانية (humanism) و يؤكد تعريف الموسوعة البريطانية هذا الجانب باعتبار العلمانية-:

أي حركة في المجتمع تبتعد عن الأخروية، للحياة على هذه الأرض. كان هنالك توجه قوي خلال العصور الوسطى الأوربية عند الأشخاص المتدينين أن يزدروا الأمور الإنسانية متصلين بالله و حياة ما بعد الموت كرد فعل لهذا الميل،قدمت العلمانية نفسها خلال عصر النهضة- في تطور الفكر الإنساني- عندما بدأ الإنسان يبدي اهتماما أكبر بالإنجازات الثقافية الإنسانية وبإمكانية أن يحقق كماله في هذا العالم.

كانت البداية العلمانية في أوروبا ونظرت إليها الكنيسة باعتبارها معادية للمسيحية وهذا سبب الربط بين العلمانية والإلحاد أو اللادينية . ولكن مع تقدم

العلمانية سعي البعض اللاهوتيين إلى التوفيق بين النظريتين، وتحدث بعضهم عن علمانية مسيحية ترى أن المسيحية يجب ألا تهتم فقط بالمقدس والعالم الآخر وعلى الإنسان أن يجد في هذا العالم الفرصة لتطوير القيم المسيحية.

وقالوا: بأن المعنى الحقيقي لرسالة المسيح يمكن أن ينجز ويكتشف في شؤون الحياة اليومية وفي معيشة يومية وحضرية. وهذا فهم يقترب أكثر من المعنى الحرفي لكلمة (secular) الإنجليزية وهي من الكلمة اللاتينية (saculum) التي تعني: هذا الزمن. وفي الأصل هذه الكلمة اللاتينية هي واحدة من كلمتين تشيران إلى العالم والأخرى هي (mundus) ويري -كوكس أحد المتخصصين في موضوع العلمانية -إن وجود كلمتين مختلفتين للعالم ألقى بظلاله على مشكلات لاهوتية خطيرة لأنه يدل على ثنائية أو ازدواجية معينة، غريبة للغاية على الإنجيل. وهذا يعكس لاحقا الفرق بين الفهم المكاني الإغريقي للحقيقة، مقابل الفهم الزمني العبري. عند الإغريق العالم مكان، موقع، والأحداث الهامة تحدث في العالم ولكن لا يحدث شيء مهم للعالم. بينما عند العبرانيين وهكذا، فهم الإغريق الوجود مكانيا وأدرك العبرانيون العالم الزمني مقابل الكون غير المحدود. وفي العصور الوسطى تم تلطيف التناقض بأن يكون العالم المكاني هو الأعلى أو الديني، بينما العالم المتغير هو الأدنى أو الزمني (secular) وهذا يعني - عنده -تعتيم الحقيقة الإنجيلية التي تؤكد بأن تحت إرادة الله تدخل كل الحياة في التاريخ أي علمنة الكون.. وتم استخدام المصطلح بحيث يعني أي انتقال للسلطات أو المسؤوليات من الأكليروس إلى السلطة السياسية، خاصة حين أصبح الفصل بين البابا والإمبراطور حقيقة واقعية في المسيحية، حيث تجسد الفصل بين الروحي والزمني (العلماني) في مؤسسات وهذه هي عملية العلمنة، والآن لو تحولت مدرسة أو مستشفي - على سبيل المثال -من الأكليروس إلى الإدارة العامة، تسمي علمنة. وكان أكثر الأشكال تطرفا في العلمنة قد ظهر في الثورة الفرنسية

التي حرمت الكنيسة من امتيازاتها وممتلكاتها ، كما واجهت تحديات فكرية وفلسفية مثل إعلان دين العقل (روبسبير) . وحاول نابليون كسب الكنيسة التي كانت تحارب من أجل السيطرة علي النظام التعليمي ونظام الزواج الذي صار مدنيا . وفي عام ١٩٠٥ حدث الفصل التام للكنيسة عن الدولة واعتبارها هيئة خاصة ولكن لم ينص على علمانية الدولة في الدستور الفرنسي إلا في عام ١٩٤٦م.

لم تشهد المنطقة العربية الإسلامية الظروف التي تسببت في تسارع عملية العلمنة مثل أوروبا ، إذ يمكن القول: إن التحديث هو مولد العلمانية ؛ لأن دخول التحضر والتصنيع في غرب أوروبا جعل من الدين في شكل مؤسسة الكنيسة أمرًا مستحيلا ؛ لأن الكنيسة تتطلب التجانس الثقافي أو وجود نخبة قوية مسيطرة تفرض التطابق والتجانس . كذلك توسعت المجتمعات لتشمل مجموعات عديدة: دينية ، إثنية ، لغوية ... إلخ . كما تطورت سبل الاتصالات والمواصلات التي أتت بمعرفة متزايدة للتعدد . كما أضعف التحديث البني التراتبية الجامدة التي سمحت بأحادية الثقافة . وهذه هي فكرة دوركايم عن تقسيم العمل والتخصص الناتجة عن التوسع الاقتصادي . وهذا مجتمع فردي ومن ناحية أخرى صار الإنسان يقوم بتدبير أموره الإنسانية ، وبالتالي كل الشؤون التي تؤثر على الإنسان هي ما يجب أن يقوم به الإنسان . ونشأ نظام علي الأرض ، حيث تنتشر الحرية والسعادة دون حاجة إلى مساندة متعالية أو فوق – طبيعية ، نظام إنساني تماما جعل الإنسان في المركز وأنه النقطة التي يدور حولها كل شيء – كما تقول الأدبيات التي توصف ذلك التطور.

عملية العلمنة ظاهرة عامة تعيشها كل المجتمعات مع اختلاف في الدرجة فقط، ففي القرن الحادي والعشرين لا توجد أي ثقافة تستطيع أن تدعي حصانتها ضد العلمنة مهما كان عمق تدينها الظاهري . وحتى المجتمعات العربية – أو بالأصح بالذات – هذه المجتمعات تتعرض إلى تأثيرات قوية علي صلابة التمسك

الديني في داخلها. ورغم الرفض المعلن والقدح والهجوم على كل ماله صلة بالعلماني، تشهد المنطقة عملية علمنة سريعة وهي في بعض جوانبها ما يمس بالهجمة أو الغزو الثقافي . ولكن ما قبل الاسترسال لابد من التنويه لتفريق هام في المصطلح بين العلمنة والعلمانية فالأولى هي : سيرورة أو عملية تاريخية لا يمكن وقفها، يتخلص فيها المجتمع والثقافي من هيمنة الدين والرؤى الميتافيزيقية المغلقة، فهي عملية تحرير، أما العلمانية فهي اسم لأيديولوجية تعمل كأنها دين جديد.

لا توجد عملية واحدة للعلمنة، ولا شكل خاص للعلمانية، فهناك عدد من المسارات تختلف حسب ظروف نشأة العلمنة أو العلمانية، وحتى التسميات اختلفت حسب الأوضاع اللائكية (laic) مشتقة من اللاتينية (laicus) وهي تعني الناس العاديين أو عامة الشعب مقابل الأشخاص الكهنوتيين أو الكنيسيين (الكهنة) وهذا معني يبعدها عن تهمة الإلحاد، ويظهر فيه وصول المعرفة الدينية إلى فئات جديدة غير تلك التي احتكرت العالم، ولم تكن اللغة العربية تستخدم المصطلح في توسع، لذلك سماها جمال الدين الأفغاني بالدهريين، واستخدم فرح أنطون مصطلح الحيادة عام ١٩٠٥م. وهذه تسمية جيدة تستبعد كثيرا من اللبس والتهم عن المصطلح إذ يمكن أن تكون العمانية هي الحياد الديني للدولة . ويكتمل ذلك بأن يكون الدين شأنا خاصا بالفرد أو التخصيص المتزايد للدين. الشعار القائل : أمريكا أمة واحدة تحت الله وليست تحت الكاثوليكية أو الإلنجيليكانية أو المسيحية البروتستانية، يؤكد عدم الحادية العلمنة، ولكن في نفس الوقت عدم الانشغال بالانقسامات الدينية وانعكاساتها على الحياة. وهي في بريطانيا كما يعرفها العظمة : مذهب فكري مستقي من الدين الطبيعي وقائم في إطار فلسفات نفعية ووضعية ترى في تحسن الحياة المادية شرطا كافيا لإسعاد البشرية.

تحاول القوى المحافظة في العالم العربي الإسلامي ربط العلمنة والعلمانية بالإلحاد ومحاربة الدين . ومثل تلك الحملة ليست لها أي صلة بالدين فهي معركة

أيديولوجية تكتسي بالدين وأحيانا تصل لغة الحوار فيها حد التهريج . فأنور الجندي يري في العلمانية مؤامرة علي الإسلام وهي نتاج يهودي تلمودي أصيل ويربط العلمانية والماسونية ومخططات الصهيونية والثورة الفرنسية وعصر التنوير. كما أن قضية العلمنة حصرت في معركة تطبيق الشريعة الإسلامية ومثل هذا الطرح يتناسى أو يغفل العملية التاريخية للعلمنة التي يدخل فيها حتى دعاة الشريعة الإسلامية أنفسهم من خلال عيشهم في هذا العصر واستخدامهم للتكنولوجيا والتأثر بنمط حياة وتفكير يختلفان عن النموذج الذي طبقت فيه الشريعة لأول مرة .

من جهة أخرى ، يفسر بعض الدعاة العلمنة بأنها حالة مساواتية يبعد فيها الجميع عن احتكار السلطة السياسية لفرض عقيدة معينة . وهنا تتساوي كل الأديان والمعتقدات وتتنافس بحرية والأهم من ذلك بتسامح أي قبول الآخر . ويأتي رفض المتدينين لأنهم يرون في ذلك إجحافا لهم لتميزهم عن الآخرين ، فهم لديهم عقيدة يريدون حمايتها ونشرها وأنها مقدسة ولا تحتمل النقد والتجديف وفي ذلك تقليل من تعاليها وقدسيتها حين تعامل مثل بقية العقائد . والدولة في هذه الحالة تحقق الوحدة الوطنية لأنها تبشر بأي إيمان ولا تنتمي إلى أي دين ، وفي نفس الوقت لا تشجع صراحة اللادينية فهي بعيدة عن الاختيار الديني ، وتكون لديها قدرة استيعابية لكل الاختلافات والتنوعات التي تميز كثيرا من المجتمعات وتقدم الفرص المتساوية للتعبير مما يقلل احتمالات التناقل العدائي والصدامي بين الثقافات والأديان.

عرّف محمد أركون العلمانية بأنها : "موقف للروح أمام مشكلة المعرفة أو حق الإنسان في معرفة أسرار الكون والمجتمع علي عقله وخبراته ، بهذا لا تكون العلمانية موقفا من الدين فقط .. بل من قضية المعرفة . والعلمانية الفلسفية ليست الكفر إنها بحث عن المعرفة يدخل فيها الدين أيضا.. تقول بالدين وتبحث عنه

بحثا علميا ولا تقصد هدمه البتة فهدف كل موقف علمي هو فتح الثوب التنكري والتمويهي الذي ارتداه الفكر الإسلامي العربي". ولذلك رآها البعض ضرورة فكرية واجتماعية وسياسية لما توفره من حريات. وارتباط نظام العلمانية في الغرب بمضمون ديمقراطي حقق في كثير من الأحيان ما يسمي حرية العقل أو الحرية الفلسفية (ميلتون) فقد كانت حركة سياسية وثقافية بمضمون ديمقراطي (لم يحدث) هذا في تركيا لأنها جاءت من فوق) وقد تعني في السياق العربي التسامح الديني أو قبول أديان أخرى والتسلح العقلي أي الاجتهاد. وهي تعطي الفرصة إلى التنوع والتمايز والتعايش وتكون بالتالي مبدأ أصيلا وضروريا للبشرية كلما نشب الصراع بين استقلالية الفكر وخضوعه.

هذه هي الأبعاد الحقيقية لفكرة العلمانية والتي توظف الآن في ابتزاز وتخويف الخصوم الفكريين. فقد أصبحت فكرة علماني بديلة لملحد أو كافر وسرعان ما قبل العقل الشعبي والإعلام السطحي مثل هذه التحويرات بسبب غياب الوعي النقدي وفي التدهور التام الذي تعيشه مجتمعاتنا صار من السهل تغذية الوعي الزائف.

الفتوى شكل للعلمنة:

إن الإقرار بتغير حضور الإسلام بسبب ظروف خارجية وتنوعه حسب البيئة الجغرافية والجماعات الاجتماعية والظروف التاريخية ومستوي الحداثة والاحتكاك بالآخر، يعتبر اعترافا ضمنيا بعلمنة ما للإسلام. وقد جاء قول (Goldziher) ليؤكد ذلك حين ذكر بأن الإسلام قد جعل الدين دنيويا حين أراد أن يبني حكما لهذا العالم بوسائل هذا العالم. وحتى محمد عبده يقول بأن مصدر السلطة في الإسلام ديني ولكن طبيعتها ووظائفها وحقل تطبيقها مدني في الجوهر. وقد تكرر القول بأن النص الديني الإسلامي ظهر كإجابة عن أسئلة شتي طرحتها الثقافة في المجتمع العربي - الإسلامي الأول. وبالتالي تتحول مصادر الفكر الإسلامي إلى

نص – مشروع وهي أربعة مصادر لا يكاد النص الإسلامي يخرج عنها وهي: القرآن الكريم، السنة، تجربة الصحابة، والإجماع، ويبدو أن المصادر الأخيرة تم إلحاقها بنصوص الوحي، وبالتالي فإن الفكر الإسلامي قد ألبس النص الموحي بالمحدث الثقافي " لأن للثقافة سيادة تحتاج إلى شرعية ملزمة وهذا ما يدعي محاورة النص الديني للثقافي".

اعتمد المسلمون خلال حياة النبي ﷺ على الوحي في توضيح كيفية السلوك والتصرف في المواقف العادية والمعقدة. وأثناء الخلافة الراشدة وحياة الصحابة كان من الممكن اللجوء إليهم في المسائل المستعصية. ولكن تعقدت الحياة، واتسعت الدولة، وظهرت مشكلات جديدة لم يرد فيها نص أو حكم قاطع ومقنع، وازداد الشعور بالحاجة إلى نصائح قانونية أو فقهية مع الأعداد المتزايدة للأتباع الجدد للدين الجديد والذي يحكم حسب طبيعته الشمولية جميع النواحي الدينية والدنيوية في الحياة اليومية للمسلم. كما أن وجود قوانين وعادات بين الشعوب التي أخضعت كان يجب أن تنسق بطريقة أو أخرى مع التعاليم الجديدة وأن تتكامل مع الجسم الفقهي الإسلامي الناشئ. كل هذا اقتضي قيام مؤسسة الفتوى حيث لعب المفتي دورا هاما في تأسيس القانون الإسلامي خلال الاستجابات لأسئلة ومشكلات الناس. وأصبحت مثل هذه الفتوى مصدرًا هامًا للقوانين الإسلامية، لذلك حذر الطرطوشي من تعليم العامة وامتهانهم الإفتاء معتبرين تفقه الرعاع فساد الدنيا وتفقه السفلة فساد الدين. ويبدو أن هذه الشروط تهدف إلى تقوية سلطة المفتي وعدم فتح الباب إلا لقلة من النخبة تكون قريبة من السلطات وذات ولاء. رغم أنه نظريا – يجب أن يكون مستقلا لأنه يختلف عن القاضي الذي يمثل صوت السلطة أو وكيلها.

الفتوى عمل وضعي ودنيوي رغم ارتباطه الديني والمتابع بسوسيولوجية الفتوى يمكن أن يتوصل إلى نسبيتها فهي تتغير باستمرار حسب ظروف المكان

والزمان المعاش . فالفتوى تتعلق بجانب تشريعي أي تتطلب بيان حكم الشريعة في وضع عام لها من أصول الشريعة الإسلامية" وتظهر علمانية الفقه والفتوى ، في قول البشري بأنه مع اتساع الدولة وظهور أمور مستجدة على أحكام التشريع الإسلامي ، ومن الأمصار المفتوحة وأحوالها ونظم عيشتهم احتاج ذلك إلى اجتهاد وفقه جديد . ويقرر : "كان الفقه ينمو ويتطور بواسطة عمل أهلي شعبي بعيد عن نشاط الدولة وأجهزتها. هذا الوضع الشعبي التلقائي صان الشريعة من أن تكون مجالا لتدخل ما رأيناه من حكومات عصور الاضطراب في التاريخ الإسلامي".

الدليل علي علمنة الفتوى والفقه عموما هو الخصائص التشريعية لكل عصر ، فعلي سبيل المثال في العصر العباسي ، ظهر اشتداد الخلاف بين مدرستي أهل الرأي والحديث ، نهوض الفقه نهضة عظيمة وشموله لنواح مختلفة في الحياة العملية وبالتالي نشأت المذاهب الفقهية المتعددة ، وتم تدوين السنة والفقه وأصوله ، كذلك ظهور الفقه التقديري الذي لا يقف عند الحوادث التي تقع فقط بل يتجاوزها إلى افتراض الوقائع وتقدير الأحكام الملائمة لها ، وكان للمذهب الحنفي عناية خاصة بهذا اللون من الفقه ، كثرة الآراء والفتاوى في المسالة الواحدة وبروز المذاهب الاجتهادية . وقد تحددت المدارس الفقهية جغرافيا وسوسيولوجيا مثل المدينة مع مالك والمدرسة العراقية أبو حنيفة والسورية الأوزاعي. وقد استشهد أبو حنيفة باعتماده علي الكتاب والسنة واستخدام القياس والاستحسان وتوسع في الإجماع واعتبر الأعراف الصحيحة من الأصول التي يمكن الرجوع إليها إذا كانت عامة ولم تخالف نصا ورد في الكتاب والسنة أو الإجماع ، أما مالك فقد مال إلى الحديث والمصلحة المرسلة والاستحسان . ويلاحظ أنهم قبلوا العرف ، وهو كما يحدده الغزالي : "ما استقر في النفوس وجهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول ، أو ما يعتاده الناس ذو الطباع السليمة من أهل قطر إسلامي بشرط ألا يخالف نصا شرعيا". والعرف وضعي أيضا هذا وقد قبل الناس اختلاف الناس في المذهب

الواحد أو عدولهم عن فتاويهم السابقة وهو ما يطلق عليها الفقهاء بأنه اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان . ويكتب كولسون عن الخلافات التي وقعت في فروع الفقه في مدرستي الكوفة والمدينة " فسنجد أن نظرتها العامة وموقف كل منهما إنما خضع للظروف الخاصة به فالروح المحافظة المتمسكة بالموروث هي السمة المميزة لفقهاء المدينة المبكرين ، على حين استلهم زملاؤهم الكوفيون روح البحث والتفكير الحر ، نظرا لحياتهم في مجتمع تأسس حديثا، وليست له هذه الجذور التي تربطه بالماضي مثل مجتمع المدينة .

ويضيف بأن مدرسة الكوفة كانت من الناحية الجغرافية أكثر اتصالا بالنظم القانونية الأجنبية. وقد عكست الحالة القانونية للعبيد في المدينة مركزهم كأعضاء مقبولين بين أفراد العائلة ، فكانت لهم ضمن ما نعموا به أهلية للتملك ، ولكن قنن أهل الكوفة لأهليتهم هذه بمنطق صارم أساسه أنه إذا كانت ذواتهم مملوكة فلا يتحملون الحق في التملك وينبع هذا الموقف المنهجي إلى حد كبير من التأثر بالقانون الروماني ومن التميز الطبقي الحاد في مجتمع الكوفة أيضا . ويعطي أحمد أمين أمثلة عديدة لأثر اختلاف البنيات علي التشريع ، فعلي سبيل المثال يقول : طرف أهل الحجاز ورقة شعورهم وأنهم في ذلك العصر فاقوا أهل العراق . تشدد أهل العراق كان وليد الفرس " يضيف: الحجاز كان به أرستقراطية العرب وهم العنصر الفاتح وقد نال هؤلاء الأرستقراطيون خير الجواري وأرفعهن نسبا وأكثرهن تأدبا ومنهن من تربي ببيت الملوك والأمراء وتأدب بآداب الحضارة ، فنقلن ذلك إلى الحجاز وصبغته بالصبغة العربية " ويقول عن العراق: إنه قطر أسس على مدنيات قديمة لهم علم مأثور وهو قطر غني يتوافر فيه العيش فيجد الناس من أوقاتهم ما يسمح لهم بالعلم . لذلك كان أهله الأكثر جدالا ، فكان طبيعيا أن يكون مصدر للكثير من المذاهب الدينية.

ومن أهم مظاهر العلمنة في الفتوى: استخدام ما يسمى بالحيل الفقهية وهي

تعادل مصطلح (legal fictions) بمعني الفروض القانونية . وفي نظام الحيل تستغل فيه حرفية التشريع القائم بقصد تطويعه لتحقيق أهداف قد تخالف روح هذا التشريع مخالفة أساسية (مع ملاحظة عدم الخروج عن النص الحرفي) ويقولون: إن المهم علاقة الأفعال بعلاتها من حيث موافقة قصد الفاعل مقاصد الشريعة أو مخالفته إياها ، ويعرفه الشاطبي : تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر ، فمال العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع ، كالواهب ماله عند رأس الحول فرارا من الزكاة . ولكن المالكية حرموا الحيل ، أما الأحناف والشافعية وما بعدها فلم يحكموا ببطلان مثل هذه الحيل

يمكن تتبع أثر العلمنة علي الفتوى من خلال التركيز علي نوع معين من الفتاوى في فترة تاريخية معينة . فهذه الأيام يهتم رجال الدين بفتاوى ترتبط بالتكنولوجيا والاكتشافات العلمية . وهذا وضع جديد وأغلب المشكلات الراهنة جديدة ، لذلك يلجا الفقهاء إلى القياس والذي يكون في كثير من الأحوال متعسفا.

خاتمة :

يواجه الدين تحديات كبيرة في عصر العولمة حيث تغمر التدفقات الثقافية الآتية من الخارج كل المجتمعات من خلال وسائل الاتصال والمواصلات والاقتصاد الاستهلاكي ، وهذا ما يجعل العالم يعيش حالة من الحراك السريع دون وجود بدائل أكثر إنسانية ، والدين له لغة وآليات وفهم خاص به يختلف عن العلم أو الفلسفة مثلا ولكنه كان طوال تاريخه يحاول تقديم الطمأنينة والأمل للمؤمنين . أما في هذا العصر فقد انزاحت اليقينيات التي كان يعتمد عليها الدين وصارت كل الأشياء نسبية ومتغيرة . كذلك مضى عهد الأيديولوجيات الكبرى واليوتوبيات ، ويبدو العالم ساحة لصراع سيطول . ولم تستطع العولمة حتى الآن إبراز الوجه الأكثر إنسانية ، وما هو ظاهر الآن هو الهيمنة والعنف وغياب المستقبل.

المراجع

١ - صامويل هنتنجّون: صراع الحضارات : إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، القاهرة، دار سطور، ١٩٩٨، ص ٣٤٢.

2- Bryan Wilson: Religion in Sociological Perspective. pp. 1-5.

٣- جوليان فروند: سوسيولوجيا ماكس فيبر. ترجمة جورج أبي صالح، بيروت، مركز الإنماء العربي (ب.ت) ص ٨٧.

٤ - محمد أركون: الفكر الإسلامي -قراءة علمية . ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء العربي، ١٩٨٧، ص ٢٠ (هامش).

٥- حيدر إبراهيم علي : الدين والثورة - لاهوت التحرير في العالم الثالث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٩، عن مركز الدراسات السودانية.

٦- روجيه غارودي: حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٧٨، ص٢٣٦.

٧- نفس المصدر السابق.

٨- نفس المصدر السابق، ص٢٤٣.

٩- محسن الميلي: ظاهرة اليسار الإسلامي، تونس، ١٩٨٣، ص١٠٧.

١٠ - أحمد جودة : حوارات حول الشريعة، القاهرة، دار سينا للنشر، ١٩٩٠، ص٧٥.

11- The New Encyclopedia Britannica, vol. 10,p. 594.

12- Harvey Cox: The Secular City. The Macmillan Company, New York, 1966, pp: 18-20.

١٣-عزيز العظمة : العلمانية من منظور مختلف. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص٣٤.

14- Paut Heelas (ed.) Religion, Modernity and Postmodernity. London, Blackwell, 1998, p 23 and p. 60.

15- Martin E. Marty and R. Appleby: Fundamentalisms Observed. Chicago, 1991, p.27.

١٦ -العظمة ، مصدر سابق ، ص٣٤.

١٧ -أنور الجندي: سقوط العلمانية . بيروت ، دار الكتاب العربي ، ١٩٧٣، ص١٠٧ .

١٨ -محمد أركون : مجلة الإحياء العربي ، العدد ٥ ، أكتوبر ١٩٧٩، ص١٣ .

١٩ -إسماعيل المهدوي: معنى العلمانية. مجلة عيون المقالات، عدد ١٤ -١٥ عام ١٩٩٠، ص١٠١.

٢٠ -كريم حلاوة: العلمانية ، مجلة النهج ، ٧ ربيع/ صيف ١٩٩٦، ص١١٠ .

٢١ -جورج قرم: تعدد الأديان وأنظمة الحكم. بيروت ، دار النهار، ١٩٩٢، ص٢٢٤.

٢٢ -المنصف عبد الجليل: قراءة النص. تونس (ب.ت) ص٤٤ .

٢٣ -الحوادث والبدع ، تحقيق محمد الطالبي. تونس، ١٩٥٩، ص٧٢.

٢٤ -طارق البشري: مؤسسات الدولة في النظم الإسلامية. مجلة منبر الحوار، العدد ١٤ ، صيف ١٩٨٩، ص٧٩.

٢٥ -علي محمد جعفر: تاريخ القوانين ومراحل التشريع الإسلامي. بيروت. المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨٦، ص١٧٦، ١٧٧ .

٢٦ -المصدر السابق ، ص٢٣٦ عن المستصفى الغزالي ، ج١ ص١٧ .

٢٧ -كولسون: في تاريخ التشريع الإسلامي. ترجمة محمد أحمد سراج، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات ،١٩٩٢، ص٧٦.

٢٨ -المصدر السابق ، ص ٧٧.

٢٩ -أحمد أمين: فجر الإسلام، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٦، ص٢٨٣ .

نحو لاهوت تحرير إسلامي

مدخل:

شرع الكثيرون من المفكرين في القرن التاسع عشر في استشراف المستقبل والذي هو الحاضر الذي نعيشه ، وتنبأ أهم المفكرين بأن عصرنا هذا بسبب تطور العلوم والتكنولوجيا والصناعة، وتعقد العلاقات المجتمعية سيشهد تحولا واضحا نحو اللا تدين أو بتعابير أخرى نحو الوضعية أو العلمانية أو اللائكية لأسباب ثقافية وليست اقتصادية –اجتماعية فقط ، لأن المتوقع سيادة الفكر العقلاني والفلسفات المادية كما أن نمط الحياة المادي والتنافسي والاستهلاكي سيبعد الناس عن الدين والروحانيات، ولكن الواقع كذب التوقعات والتنبؤات ، إذ يشهد العالم عودة قوية إلى الدين، وللمقارنة ، شهد عصر العولمة نمو الأصوليات واكتست الدولة العظمى الأولى طابعًا دينيًا واضحًا في تبرير سياساتها الخارجية.

ولكن السؤال الهام هو : هل تنزل البشرية النهر الواحد مرتين؟ وهل يعود الدين محتفظًا بأصوله ووظائفه ورؤاه للعالم كما كان في الماضي؟ أم يعود الدين معلمنا بالإكراه والضرورات التاريخية ، ويخضع للتخصص ولا يدعى الهيمنة على كل فضاءات الحياة ولا المرجعية النهائية في الفهم والفعل؟ وهل تنازل الدين عن إطلاقيته واختزال بعضا من المتعالي فيه والميتافيزيقي؟

هذه تساؤلات يطرحها تيار كبير من المتدينين وغير المتدينين الذين يهمهم عصرنة الدين وأن يواكب الدين التحولات ، لذلك قاربوا ما يصلح على تسميته لاهوت التحرير أو التجديد أو حتى البعث أو الصحوة ، وفي هذا السياق تحاول هذه الدراسة أن تكون تناصا مع آخرين ، وبهذا الفهم يمكن أن يكون التساؤل – الخاتمة لكتاب لاهوت التحرير الأسيوي الذي عربه الأب وليم سيدهم هو مفتاح ومسار هذه الورقة:

«فهل نستطيع أن نبدع لاهوتًا تحريريًا إسلاميًا ومسيحيًا بالتعاون مع أصحاب الديانات الأخرى، يتخذ من الروحانية التي تحملها أدياننا ترياقا ضد الجمود والازدواجية والتعصب؟ هل نستطيع أن نجعل من النماذج الرائدة في الرهبانيات المسيحية بروافدها المختلفة، والتصوف الإسلامي بمدارسه المتعددة منطلقًا إلى التنمية الاقتصادية والبشرية والحضارية يربط روحانية الديانتين بالفقر الاختياري للوقوف سدًا منيعا في وجه قانون «اقتصاد السوق» الذي ينذر بالتهام الأخضر واليابس من قيمنا الثقافية والروحية والحضارية، وفي وجه الدعوة إلى الاستهلاك السفيه».

نستطيع من البداية أن نجيب بنهم لأنه إذا أرادت الديانات أن تخرج من مأزق التشابك مع التاريخ والمجتمع وأن تتجنب أزمة التناقض والصدام مع الواقع المتغير والمليء بالتحديات التي تحتاج إلى استجابات صحيحة بمعنى أنها عقلانية ومفيدة وعملية، أن تقرأ نفسها على ضوء الواقع والحياة، وهذا ما يسمى بلاهوت تحرير لأنه يسعى لحل كل إشكالات الاغتراب الروحي والمادي.

تتميز كلمة روحانية (Spirituality) الواردة في الاقتباس بالشمولية فهي تعني الأديان الكتابية وغير الكتابية وكل شعور بالتعالي روحيا حتى أحيانا عند من يعتبرون لا دينيين أو غير مؤمنين، فالروحانية أو الدين أو التدين هذا عملية إيجاد معنى (meaning) بغض النظر عن عقلانية أو لا عقلانية هذا المعنى حسب المفاهيم السائدة والمتداولة. والمقصود بها طريقة الناس في الوصول وفهم الحقيقة، وبالتالي تكوين رؤية للعالم أو أسلوب عام في الحياة وطريقة ينجزون بها الأشياء أو يرغبون أن تتم بها الأشياء، ومن خلال هذا الوصف والتعريف يمكن متابعة حركة الدين في المجتمع والحياة أو في الواقع دون التقليل من تعاليه (transcendence) وقدسيته ولاهوت التحرير هو أحد أوجه محاولة الدين أن يرتبط بالواقع وأن يعمل على تغييره، وأن يجعل الناس متدينين ومناضلين

ومجددين وحديثين في آن واحد، ولا يتوقف الدين في هذه الحالة عند ما وراء الغيب وما بعد الحياة الدنيا بل يضيف إلى ذلك الاهتمام بالفقر والحرية وحقوق الإنسان والعدالة والعولمة الأكثر إنسانية، لذلك نحاول الإجابة على تساؤل إمكانية الاستفادة من النماذج الرائدة في المسيحية والإسلام، وتهتم الورقة أكثر بالواقع الإسلامي ونبحث عن بذور لاهوت تحرير في الحركات الإسلامية والطرق الصوفية والاجتهادات الفردية.

التدين الإسلامي: التجديد والأصل مقابل السلفية والأصولية:

يطرح المطلق والمتعالي الكامن في الدين أسئلة تتعلق بوجود الملموس في الزمن (التاريخ)، فالنص الديني يصبح بشريًا وفي هذا الوضع الأنثربولوجي، يمكن أن يخضع الدين مجسدًا في المتدينين للدراسة والبحث، ولن يمكن الاهتمام بصحة ومنطقية وعقلانية العقيدة أو اتخاذ موقف من الدين، فليس من المطلوب أن يدرس الباحث الاجتماعي خاصة -خلافًا لدارس اللاهوت أو الفقه مثلا- جوهر الظاهرة الدينية بل أن يفحص السلوك الذي تنتجه هذه الظاهرة باستنادها على بعض التجارب الخاصة وإلى تصورات وغايات محددة، فالسلوك المعبر للمتدين هو المهم، كما يقول ماكس فيبر، فالسلوك الديني في هذه الحالة نشاط إنساني في هذا العالم له وسائل وأهداف عادية وله تأثير على بقية النشاطات الأخلاقية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وهذا قد يخلق صراعات نتيجة تباين القيم التي يدعى كل نشاط أنه يخدمها.

يحاول المتدين باستمرار تثبت التجربة الدينية في هذا العالم من خلال أشكال رمزية وتنظيمات اجتماعية، ولكن كيف يتصرف ذوو الحساسية الدينية حين تبدأ قوة العقيدة في التآكل والضعف، والتقاليد تتشقق أمام التغييرات الاجتماعية -الثقافية -أي البحث عن ردود الفعل- يورد غيرتز احتمالات مثل -أنهم قد يفقدون الحساسية أو يحولونها إلى حمى أيديولوجية أو هوس ديني و يتبنون عقيدة

مستوردة أو التحول بقلق إلى دواخلهم أو يتمسكون أكثر بالتقاليد البالية أو يحاولون تشغيل هذه التقاليد بطريقة فعالة ، أو يقسمون أنفسهم إلى نصفين واحد في الحاضر ماديًا ، وآخر في الماضي روحيًا أو التعبير عن تدينهم بطريقة علمانية ، وقليل منهم يفشلون في رؤية عالمهم يتحرك أو ينهار ، هذه صورة شاملة للاحتمالات والخيارات التي تواجه المتدين في هذا العالم سريع التحول ويمثل لاهوت التحرير بالتأكيد أحد هذه الخيارات كما حدث في بعض بلدان أمريكا اللاتينية ومناطق أخرى.

أثار كثير إعجابي توصيف لأحد المستشرقين للحالة الإسلامية بقوله: «أن تكون إسلاميا ليس هي طريقة خاصة أن تكون دينيًا ، ولكن طريقة خاصة أن تكون إنسانًا أي أن تعيش في هذه الدنيا» أي أن توافق بين الدنيوي والديني ، الطارئ والدائم ، النسبي والمطلق ، هذه دعوة لضرورة انغراس المسلم في الحياة وأن يعيشها بمسؤولية والتزام وأن يربط الدين بالحياة بلا وسائط أخرى، ورغم أن العقيدة الدينية تعتبر مستقلة بمعنى أنها لا تحتاج في إثباتها إلى التجريبية أو المنطق الرياضي مثلا فهي واقعيًا توازن وتوافق على قدر الإمكان ، وتستخدم وسيلة التأويل أو إعادة التفسير والقراءة المتجددة ، وهذه حيلة فكرية لقبول تغير المطلق ونسبة الدائم ، فالعقيدة تبدو وكأنها تؤدي وظائفها في مجتمعات وأزمنة مختلفة ، لذلك يرى البعض أن دينًا معينًا هو صالح لكل زمان ومكان، ويرجع آخرون ظاهرة الاستمرارية في بعض الأديان أو العقائد إلى قدرة الدين أو العقيدة على التكيف والتي تتسارع في العصر الحالي ، وأي دين يريد أن يحتفظ بقوته وسيطرته وتأثيره لابد أن يكون قادرًا على التجديد المستمر ، وقد يرى البعض أن ما يتجدد باستمرار لا يكون عقيدة، بينما يفترض آخرون العكس ، إذ أن الحاجة للتغيير والتجديد لديهم هي في الأساس محاولة تأكيد قدرة الدين على التصدي للتحديات التي يفرضها التاريخ ، ولكن الأمر يتعدى مجرد حماية الدين، إذ قد يتمثل أو يستوعب بعض التجديدات أو قد يتأثر فعليًا بالتطورات الحادثة ، ونلاحظ بالفعل

محاولة الخطاب الديني ملاحقة الحقائق الجيدة وادعاء وجودها في الدين قبل أن يكتشفها أو يثبتها العلم الطبيعي أو الاجتماعي أو الاقتصادي.

يعد الدين صيغة جماهيرية من صيغ الوعي الاجتماعي تسود في بعض الأحيان، وهناك مجتمعات في مستوى تطور اجتماعي معين مازال الدين فيها هو الصبغة الوحيدة المناسبة للوعي الاجتماعي ، لذلك فإن شعوبها لا تستطيع التعبير عن أهدافها وآمالها القومية والاجتماعية إلا عن طريق الدين، وينطبق هذا التحليل على العالم الإسلامي إلى حد بعيد، إذ تتميز مجتمعاته بالتدين الفائض والعودة الكثيفة إلى الدين خاصة بعد هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ وتفوق الحقبة السعودية حين حلت الثورة مكان الثورة بعد الفورة النفطية والازدهار الاقتصادي في دول النفط المحافظة ، بالإضافة للثورة الإيرانية ، والأهم من ذلك أزمة المشروعات القومية و«الاشتراكية» وعجزها عن حل مشكلات مجتمعاتها وأمتها، ولكن هذه الموجة الدينية أو ما يسميها أصحابها الصحوة الدينية ظلت قوة نقد وهدم ونفي ولم تكن تملك البديل الواقعي أكثر من الشعارات واليوتوبيا . ومن هنا كان سؤال إمكانية تأسيس لاهوت تحرير إسلامي ضروريًا ومثيرًا للاهتمام ، ولم يشهد العالم الإسلامي التغيرات الدينية التي جربتها أمريكا اللاتينية وانعكست على الكنيسة وربطتها بالقضايا الاجتماعية والسياسية، أما الدول والجماعات الإسلامية رغم شعارات الإسلام دين ودولة مما يعني وجود الاهتمام بتلك القضايا ، إلا أن الخطاب الإسلامي لم يصعد إلى مستوى لاهوت تحرير في أمريكا اللاتينية ، وبرزت ثلاثة اتجاهات واجهت الواقع الإسلامي بمقاربات وفهم معينين تحاول عدم الانقطاع عن الواقع ، وهي:

١ - اللصوصية والسياسوية وتمثلت في السلفية والأصولية والإسلام السياسي.

٢- الصوفية والطرائفية.

٣- الاجتهادات الفردية.

هذه التيارات ذات مواقف متباينة تجاه نشأة لاهوت تحرير إسلامي، مضادة، محايدة ومجتهدة، ولكن في النهاية نستطيع القول بأن الظروف في العالم الإسلامي مازالت غير مواتية لقيام لاهوت تحرير، فالجماهير المتدينة تزداد في الغالب إما تعصبا أو لا مبالاة وتبتعد عن النضال من أجل تحرير حقيقي حتى ولو بغطاء أيديولوجية دينية، وهناك سؤال صعب يطرحه الباحثون في علم اجتماع الدين وهو: لماذا يوجد دين معين قوي المقاومة بصورة ملحوظة للعلمنة والتعبير؟ هذه علاقة نصوص وواقع، فقد تكون النصوص مقنعة أو شديدة المرونة بمعنى قدرتها على الإحاطة بالتغييرات، ومن ناحية أخرى قد يكون الواقع راكدًا أو بطيء التحول وبالتالي يتناسب مع النصوص التي رغم أنها لا تاريخية لكنها لديه تفسر الواقع، ففي أمريكا اللاتينية تحرك اللاهوت تحريك المجتمع؛ لأن المجتمع متحرك، وفي العالم الإسلامي يريد اللاهوت تحريك المجتمع رغمًا عن قوانين حركته، وعلى سبيل المثال تجربة تطبيق الشريعة في عدد من البلدان مثل السعودية وأفغانستان دون أي فهم جرئ وإصلاح ديني يجدد فهم النصوص، ففي أمريكا اللاتينية وجدت الكنيسة في محيط سياسي واجتماعي حتم عليها التكيف والتأقلم لكي لا تفقد أنصارها، إذ نجد حركة سياسية قوية ونشطة تقودها القوى الماركسية والاشتراكية، وانعكس ذلك على الفكر، فظهرت مدرسة التبعية ومنظروها أمثال كاردوس وفرانك وفورتاور، حتى كرة القدم والمهرجانات الموسيقية من مظاهر الحيوية، وكان من الطبيعي أن تنعكس دينامية المجتمع على الدين والتدين مهما كانت ثوابته وإستاتيكته.

عجلت الأزمة الاقتصادية (الفقر) والأزمة السياسية (الدكتاتورية) من عملية نمو الوعي بسوء الأوضاع وفي نفس الوقت ساعدت الحركة في رفد الوعي، وأكملت هذه العلاقة الجدلية بين الواقع والوعي وبروز الأزمة الثورية، وكما يقال ليس الظلم أو الفقر سببًا في قيام الثورات ولكن الوعي بذلك هو السبب، ولم يكن هذا الوضع قائمًا في العالم الإسلامي، ولم تظهر التوجهات الجديدة لقراءة

النصوص المقدسة ، ففي أمريكا اللاتينية كان الانطلاق من الواقع المعاش واستخدام العلوم الإنسانية الحديثة لفهم النصوص، بداية للاهوت التحرير، بالإضافة لمفهوم جديد لدور العقيدة الدينية أو الخدمة الصادقة للإنسان قبل تعليم العقيدة وإضافة مفهوم جديد للعلاقة بين الالتزام الديني والالتزام المدني ، أما في العالم الإسلامي فقد حدثت عملية تحوير أو تزييف للوعي مع انتشار الظاهرة الإسلامية، إذ لم تطرح الأسئلة الصحيحة، وبالتالي لم تقدم الإجابات (المشروعات) الصحيحة ، فعلى سبيل المثال ، دارت مثل هذه الأسئلة بين المتدينين في أمريكا اللاتينية:

- هل يدعم الدين النظام القائم أم يضع الأسس لما يراه تغييرًا شرعيًا وممكنًا؟
- هل يمكن أن يساعد الدين الفقراء إلى فهم أقل قدرية لأوضاعهم؟
- كيف ارتبط الدين مع السلطة السياسية؟

يؤخذ على الإسلام السياسي المنتشر خلال السنوات الماضية أنه يؤدلج ويعكس الأسباب والنتائج حين يطرح الأسئلة – وهذا قليل – لأن لديه أجوبة دوقمائية جاهزة للسؤال والتساؤل ، ويقدم على الكنز مثالًا جيدًا حين يقول : بحيث يقدم – أي الإسلام السياسي – فشل التجارب الوطنية والتنموية على أساس عدم تطبيق الشريعة الإسلامية ، والحقيقة هي أن فشل التنمية الوطنية والتجارب الوطنية هو السبب في ظهور الأصولية المنادية بتطبيق الشريعة.

هذا تفكير مثالي يفسر الموضوعات بعوامل خارجية عن سياق التاريخ والمجتمع ، وتكاد ترفع الأسباب في أحيان كثيرة ، والأيديولوجيا لديها الأسباب المسبقة والنهائية الموجودة في الذهن فقط ، لذلك تخطئ التحليلات والمواقف الإسلامية خاصة وأنها تبتعد عن المناهج الحديثة في العلوم الإنسانية باعتبارها مستوردة وغربية ، وفي نفس الوقت قليلة هي البلدان الإسلامية التي حققت تنمية أو نموا جيدًا ساعدت في تحريك المجتمع وبالذات تكون طبقة وسطى قوية

مستنيرة أو برجوازية صاعدة كما حدث في أوروبا الوسطى.

تحاول الدراسة في الصفحات التالية تحليل وضعية التيارات والاتجاهات الإسلامية ومدى قدرتها على إنجاز لاهوت تحرير مستقبلا وما هي المعوقات الذاتية (أفكارها ورؤيتها) والموضوعية (درجة تطور المجتمع والحركة السياسية وتأثير الخارج) التي جالت دون تحقيق ذلك؟ وسيكون التركيز أكثر على الحالة السودانية خاصة وقد قامت فيها أول تجربة حكم إسلامي في المنطقة في الفترة المعاصرة أي بعد الحرب العالمية الثانية.

النصوص والسياسوية أو السلفية والأصولية السياسية:

شكل هذان التياران مجمل الحركة الإسلاموية السياسية في السودان حيث تمثلت في أحزاب وحركات وجبهات سياسية كما أن التوجه قدم تفسيرات تختلف في درجة محافظتها في الدين، وقد اختزلت المدرستان الإسلام في قيام دولة دينية وتطبيق الشريعة الإسلامية وما يتبع ذلك من تغييرات قسرية على دولة تعددية الثقافات والأديان والأقاليم مثل السودان، ومن سوء حظ البلاد أن هيمنت القوى المحافظة على حركة الإسلام السياسي وتحالف مثقفو الحركة مع مجموعات سلفية مثل أنصار السنة (امتداد الوهابية والحنبلية في السودان) تحت شعارات تحكيم الشرع أو لا تبديل لشرع الله، لذلك ضاقت رؤية الحركة الإسلامية، واختزلت نفسها في حركة سياسية فجة وبدائية حاولت استغلال المشاعر الدينية لدى بسطاء الناس، ولقد عملت على توظيف الدين كنظام أيديولوجي وعامل نشط في الحياة السياسية ولكن في الاتجاه المعاكس، فالدين كأيديولوجيا قد يكون محايدًا في ذاته ويعتمد على طريقة توظيفه، إذ يمكن إضفاء طابع ديني على حركات تقدمية أو قد تستخدمه القوى المضادة كما حدث في الكنيسة الكاثوليكية لفترات طويلة، وفي تأييد علماء الدين المسلمين لنظم سياسية فاسدة.

أجهض التيار الإسلامي المحافظ محاولات تثوير الدين أو تغليب التقدمية عليه

منذ بداية ظهور تنظيمات سياسية إسلامية، ففي البداية كونت مجموعة من المثقفين الإسلاميين تنظيمًا تحت اسم «حركة التحرير الإسلامي» عام ١٩٤٩ (وهي ليست لديها أي صلة بحزب التحرير الحالي)، ولكنها قصدت تحرير السودان من الاستعمار البريطاني ، ثم جاءت مجموعات من الطلاب السودانيين من مصر حاملة أفكار الإخوان المسلمين المصرية ، وحاولت نقل التجربة واحتواء الحركة الناشئة في السودان ، مما أدى إلى انقسام ، ظهر على أثره تنظيمان : الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية (١٩٥٤) ، والأخيرة تمثل عناصر من حركة التحرر الإسلامي، وبعد ثورة أكتوبر الشعبية ١٩٦٤ أخذت الجماعة الإسلامية اسم الحزب الاشتراكي الإسلامي ، وكانت هذه خطوة جريئة في اتجاه ربط الإسلام بقضايا الشعب والمجتمع ، وجاء في دستور الجماعة الإسلامية:

«..... إن الغرض تحقيق الإسلام في واقع الحياة عن طريق جمهورية إسلامية حرة كاملة السيادة» ، ونصت إحدى مواده على إلغاء الإقطاع وتحويل ملكية الأرض لمن يفلحها ، وإلغاء النظام الرأسمالي إطلاقًا ، وتحويل وسائل الإنتاج والتوزيع إلى ملكية جماعية».

تعرضت هذه الحركة لهجوم وتشكيك ووصمت بتهمة الشيوعية التي كانت تؤثر على تطور أي تيار إسلامي، وأطلق عليها المحافظون اسم «شيوعو إسلام» مما يعني أنهم شيوعيون يتدثرون بالإسلام أو محاولة لتحويل الإسلام إلى شيوعية ، ونجحت حملة الإخوان المسلمين في عزل الحركة وفي وأد تيار تقدمي إسلامي، وانفرد المحافظون بقيادة وتوجيه الحركة الإسلامية حتى اليوم ، وكانوا سببًا مباشرًا في أخطائها وفي الكوارث التي جلبتها على السودان حتى استولت على السلطة في ٣٠ يونيو ١٩٨٩م.

يلتقي الفكر السلفي والأصولي في اعتمادهم على النصوصية (Scripturatlism) أو الكتابية أو النص المقدس(Scared text) وهنا يفترق الإسلام الرسمي أو

الأورثوذكسي(Orthodox Islam) عن الإسلام الشعبي(Popular Islam)، حيث يحاول الإسلامي الرسمي أن يدخل الحياة في النص المقدس، بينما الإسلام الشعبي يتميز بأنه حي ومتغير – لأنه يفعل العكس – يسعى لكي يتوافق النص مع ممارسات وطرق حياة المتدينين، فالأصولية والسلفية كمكونات للإسلام الرسمي ليس لديهما مشروعات جديدة مغايرة، فعلى سبيل المثال يحاول أسلمة إحداثة، وهذا هو المقصود بإدخال الواقع أو الحياة في النص عوضًا عن فهم النص بمنظور الواقع، وهذه هي أزمة مناصر الفكر الإسلامي السلفي والأصولي التي جعلته عاجزًا عن نقاء غير موجود (Purian) ولذلك يحارب معارك لا مجدية تهدف إلى التخلص من شوائب علقت بالدين، وهذه محاولة عقيمة تقارن بين الواقع وما يسميه الإسلاميون «أصول الدين» أو «صحيح الدين»، وتصنيف كثير من التغييرات والمستحدثات بأنها بعيدة أو خارجة عن الدين.

تركن الأصولية أو السلفية غالبًا إلى حداثة معكوسة في تعاملها مع الواقع والعصر أي تحاول أن تبني عالمًا جديدًا أو حديثًا بأدوات فكرية قديمة هي الفهم التقليدي الأصولي للنص الديني، وهي تميل إلى شكل من الأداتية أي استخدام الأدوات والوسائل المفيدة – الحديثة بتجريدها من أي مضامين أخلاقية أو ثقافية أو عقلية، فهي ترغب في اقتناء الآلة والتكنولوجيا ولكنها تستبعد التفكير العلمي والعقل الذي وراء هذه الاختراعات، يرى كيبل في الأصولية: «.... القطيعة مع منطق الحداثة الدنيوية التي يغزو إليها كافة اختلالات مجتمعات العالم الثالث ابتداء بالتفاوتات الاجتماعية وانتهاء بالاستبداد (......) فإنها تطمح إلى فصل التقنيات وأكثرها تطرها بالذات التي تعتزم تملكها والتحكم فيها عن قيم العلمنة الدنيوية التي ترفضها وذلك من أجل تنصيف خلفية يغلب عليها خضوع العقل لله.

اهتم الأصوليون السودانيون بالسلطة السياسية ولم ينشغلوا بتجديد الفكر الديني إلا بمقدار ما يساعدهم في الوصول إلى السلطة، وهذا ما يجعلنا نفرق بين المسلم والإسلامي من جهة والإسلاموي، فالأخير يوظف الإسلام كدين في

السياسة الصرفة خلافًا للإسلامي الذي يفهم شمول الإسلام بصورة أوسع من مجرد السياسة والتي قد تكون جانبًا هامًا ولكن ليس مهيمنا على بقية الجوانب والعوامل، والمسلم يتعامل مع الدين كعقيدة أو حتى ثقافة فقط لذلك يعتبر البعض الأقباط في مصر مثلا جزءًا من الثقافة الإسلامية. ومن خلال الاهتمام الفائض بالسلطة السياسية بحث الإسلاميون عن النموذج المثالي للحكم الإسلامي ووجوده في مجتمع المدينة – حسب رأيهم – لذلك جعلوا مستقبلهم خلفهم وليس أمامهم، لذلك لم يجتهدوا ولم يجددوا واختزلوا الشريعة في إقامة الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسب فهم المطاوعية ومشايخ الوهابية، إذ يمكن أن يكون الفهم مختلف حسب الموقف التحريري، ماذا يمنع أن تكون الدعوة للمعروف هي طلب الحرية والعدالة الاجتماعية والكرامة ؟ وأن يكون المنكر المطلوب النهي عنه هو الظلم والقمع والفساد والترف؟

تمحور فكر الإسلام السياسي في أبعاده الأصولية والسلفية على قضايا المرأة والمال (الربا)، ويرجع ذلك إلى الانشغال الأخلاقي والخوف من الانحلال حسب رؤية ضيقة للحياة والمجتمع، فالإسلامويون لا يرجعون الانحلال وخراب الأخلاق إلى أسباب اقتصادية واجتماعية، ويحصرون ذلك في الابتعاد عن الدين أو هجر الأوامر الدينية فقط ن وكان من الطبيعي أن يفشل الإسلامويون حين استولوا على السلطة في السودان في إتمام مكارم الأخلاق كما بشر الرسول الكريم، ورغم العسف والقمع والاستخدام الزائد للقوة لم يستطع نظام الإنقاذ الإسلاموي في السودان أن يقيم مجتمعًا أخلاقيًا لسبب بسيط هو الفقر، ولذلك قال الإمام علي: «لو كان الفقر رجلا لقتلته»، ومع عدم القدرة على قتل الفقر أو إلغائه (allevation of poverty) حسب لغة الأمم المتحدة يصبح من المستحيل تأسيس المجتمع الأخلاقي، وهنا كان يمكن أن يكون دور لاهوت التحرير الإسلامي ليزود الحكم باستراتيجية صحيحة تزاوج بين الدين والتحرر الشامل بمعنى تحقيق الاشتراكية والديمقراطية معاً.

الصوفية والطرائقية:

تميز الإسلام في السودان بالطابع الصوفي فقد دخل الدين الإسلامي إلى البلاد من خلال المهاجرين والتجار وليس بالفتح والعلماء الدينيين والفقهاء، ولم تكن طلائع المسلمين الأوائل الذين قدموا إلى السودان منذ منتصف القرن السابع الميلادي ذات ثقافة دينية رفيعة، ويذكر المؤرخون أن القادمين للبلاد كانوا من الفارين والمضطهدين والمضطرين الذين أجبرتهم الظروف على ترك الوطن الأم، ويصفهم أحد الباحثين: «نتج عن ذلك أن الإسلام دخل وانتشر في السودان بواسطة عناصر تغلب عليها البداوة والجلافة ولم يكن مستوى علمها الديني أو تفقهها في الدين فوق الشبهات، فقد علمت السكان المحليين كيفية أداء الشعائر الدينية والفرائض ببساطة شديدة، ولم تحاول الخوض في مسائل فقهية عميقة أو في قضايا توحيدية وعقيدية، وقد يكون السبب في ذلك أنها تجهل هذه المعارف تمامًا أو حاولت كسب المواطنين بكل الطرق أو للسببين معًا».

لاحظ بعض الرحالة وضعية الإسلام في السودان في البدايات حتى مجيء بعض العلماء والفقهاء، وتروي بعض المصادر أن هذه الوضعية استمرت حتى النصف الثاني من القرن الرابع عشر، وكان أول العلماء هو الشيخ غلام الله بن عائد اليمني الذي قدم من الحليلة باليمن في تلك الفترة إلى دنقلا وقرر السكن بها؛ «لأنها كانت في غاية من الحيرة الشديدة والضلالة لعدم وجود القرآن والعلماء بها، فلما حل فيها عمرّ المساجد وقرأ القرآن وعلم العلوم مباشرة لأولاده وتلامذته ولأولاد المسلمين.

ونفس الوصف جاء عن فترة سابقة عن يوحنا السوري في مملكة علوة وسكانها ليسوا بمسحيين ولا يهود ولا مسلمين ولكنهم يؤملون أن يظلوا مسيحيين، وحتى نشوء دولة الفونج التي تعتبر إسلامية كان الوضع حسب ود ضيف الله: «أعلم أن الفونج ملكت أرض النوبة وتغلبت عليها أول القرن

العاشر .. ولم يشتهر في تلك البلاد مدرسة علم ولا قرآن ، ويقال: إن الرجل كان يطلق المرأة ويتزوجها غيره في نهارها في غير عدة حتى قدم الشيخ محمود العركي من مصر وعلم الناس العدة.

يوضح ما تقدم وجهة النظر الأصولية والفقهية وأحيانا السلفية في أحوال الدين المبكرة ، وأحيانا تهدف مثل هذه الأحكام والكتابات إلى بيان التطور الذي حدث في الدين في اتجاه العودة بالدين إلى أصوله وتنقيته من شوائب الجهل والشعوذة ، وهذا ما دعت له الحركات الإصلاحية والكلاسيكية أو ما قبل محمد عبده والأفغاني حيث بدأت المواجهة مع «شوائب» الحضارة الغربية ، أما المهدية والوهابية والسنوسية فقد واجهت الداخل أو الأشكال الدينية المحلية التي تعتبرها خروجا عن الدين الحنيف، لذلك حاربت الطرق الصوفية والأولياء وأصحاب الكرامات والممارسات التي اعتبرت خارجة عن صحيح الدين أي التي لا تجد سنًا في القرآن والسنة المطهرة والإجماع ، ولكن هناك جانب هام في الطريقة التي دخل بها الإسلام – صوفيًا – إلى السودان واستمرار هذه السمة وانتشارها حتى اليوم ، فقد دشن المسلمون الأوائل مبدأ التصالح والتعايش مع الواقع أي مع المعتقدات التقليدية والشعبية السائدة آنذاك ، وهذا يفسر أيضا غلبة الصوفية ذات الطابع الشعبي وهي تقوم على الطقوس الخارجية مثل الذكر والمديح وترديد الأوراد ولباس معين ، وتنظمها علاقة شبه أبوية مع شيخ طريقة أو فلكي يمتلك البركة ويأتي بالخوارق والكرامات ، هي صوفية يغلب عليها الطابع الشعبي البسيط غير الفلسفي والعميق فهي صوفية لم تعرف ابن عربي والحلاج ولا الحلول والحب الإلهي واكتفت «بحب النبي».

تميزت العقيدة الإسلامية السودانية بمحليتها وتاريخيتها ، فقد امتزجت بالإسلام في السودان كعقيدة وثقافة ، الكثير من الرواسب الثقافية ذات الأصول الفرعونية المسيحية والإفريقية المحلية (كالنوبة مثلا) والتي تمثلها الإسلام

وأصبحت جزءًا لا يتجزأ من الإسلام الشعبي حتى اليوم لدى أغلب السودانيين، بالذات تلك المجموعات التي اعتنقت الإسلام ولكن لم يتم تعريبها فاحتفظت بلهجاتها (لغاتها) وطرق حياتها الخاصة مثل النوبيين في الشمال والفور وبعض قبائل غرب السودان . ولا يقتصر هذا التأثير غير الإسلامي على هذه المجموعات الإثينية فقط، إذ نجد أن طقوس دورة الحياة أي من الميلاد إلى الوفاة لا تخلو من تلك الرواسب، إذ يرسم الصليب على جبهة المولودة حديثًا لدرء «الكبسة» أو الجسد والسحر، كذلك زيارة النيل بعد أربعين يوما للميلاد، أو عند الزواج، وإطلاق أسماء الحيوانات على البشر لتأكيد صفة جيدة، فالفقيه والمشهود له بالكرامات يدعى التمساح مثلا، وهذه التأثيرات تدل على تسامح ومرونة الإسلام السوداني عكس تعصب وتطرف الإسلام السياسي المتسلح بالسلفية والنصية ضد الصوفية والعلمانية، ولكنه يسعى إلى كسب الطرق الصوفية تكتيكيًا حيث يغلب الأهداف السياسية على الاختلافات الدينية الواضحة بين الطرق الصوفية من جهة والسلفية والأصولية من جهة أخرى.

يعتقد البعض أن الصوفية أقرب إلى الوجدان الشعبي وبالتالي قد تقود إلى لاهوت تحرير أكثر من الإسلام الرسمي (النصي)، فهي ترى في القرآن مثلا نص – مشروع أي قابل للتأويل والقراءات المتعددة، ويرى البعض حتى في المناقب والكرامات (رغم لا عقلانيتها) نوعا من التحرر الوجودي والاجتماعي، فالفكر الكرامي يهدف إلى تدمير المجتمع القائم ويسعى إلى إعادة خلق مجتمع بشري جديد خال من رجس الحياة القديمة (البائدة) من خلال بعث جديد، والمجتمع الذي خطط له الفكر الكرامي هو مجتمع تنعدم فيه التناقضات ويتحد فيه كل شيء حتى الإنسان مع الحيوان والنبات، كذلك هو مجتمع يشعر فيه الكائن بالأمن والطمأنينة ليس فيه صراع مادامت مسوغات الصراع قد انتهت. ولكن المشكلة في الصوفية أنها تقيم عالما موازيا للعالم الواقعي، فهل تستطيع أن توجه قدرات أتباعها إلى تغير الواقع عوضا عن الارتفاع عنه، فالصوفية لا تقبل الإسلام

الرسمي بجفافه وبعده أيضا عن الحياة واقترابه إلى النص ، وفي الحالة السودانية لم يستطع الإسلام السياسي استيعاب الطرق الصوفية الجديدة أو التي كان سببا في ظهورها باعتبارها أدوات لرفضه حتى وإن لم تقدم البديل أو المشروع المختلف والقابل للتطبيق ، وفي هذا الصدد دعا رواد لاهوت التحرير إلى تغيير المعنى الرمزي للفقر مثلا من القبول السلبي والتضحية.

رأى الغنوشي – وهو على حق : في الصوفية المقابل للوجودية في الغرب والتي أتت كرد فعل على طغيان العقلانية (هنا الشكلانية) ، بينما التصوف نشأ كرد فعل عنيف ضد طغيان الفقه ، وضد الإغراق في الترف والمادية ، ولكن التصوف تحول إلى انصراف عن الدنيا والحياة وإلغاء العقل تماما، مما جعل المسلمين بلا موازين أو مقاييس ، ويقول : «أصبح المقياس هو الذوق وليس هو المكاييل والموازين ومنطق اللغة» ، وحدث غلو كاد يلغي العقل والحكم الموضوعي، فالمطلوب الاعتدال. فالتصوف الإسلامي يحمل من الوعود الكثير ليكون قاعدة للاهوت تحرير إسلامي حقيقي.

الاجتهادات الفردية :

ظهرت في العالم الإسلامي المعاصر ، وأعني بعد الحرب العالمية الثانية اتجاهات إسلامية أرادت أن تدخل القضايا السياسية والاجتماعية إلى قلب الدين من وجهة نظر تقدمية تجديدية .وتهدف إلى كسر احتكار الدين و القضايا الاجتماعية معا ، فالدين أصبح حكرا على الإخوان المسلمين والسلفيين ،والقضايا الاجتماعية أصبحت مجالًا مغلقا للشيوعيين والاشتراكيين وبعض القوميين . وقامت حدود وهمية بين العلمانيين والمتدينين ليس لأسباب موضوعية ملموسة ، ولكن لمصالح معينة ، ورسمت جيتوهات فكرية يحتلها متدينون مقابل أخرى يسكنها علمانيين أو حداثيين على مستوى الحياة العامة مما قلل فرص العمل السياسي أو الاجتماعي المشترك ، وكانت النتيجة أن الإسلام السياسي والمحافظ عموما استطاع تجييش الجماهير وتعبئتها خلف شعارات دينية غامضة مثل: الإسلام هو الحل أو لا تبديل

لشرع أمته، وكسبت السلفية والإسلامية الشارع الإسلامي لأنها خاطبت عواطفه، واستغلت مناخ الأزمة والعجز في هذه المجتمعات، أما المعسكر الآخر فإنه رغم اجتهاداته وجدة أفكاره، ظل معزولًا ومحصورًا بين صفوة قارئه وباحثه لم تستطع أن تكسب الشارع، وهي عرضة باستمرار لاتهامات من القوى المحافظة مما جعلها في حالة دفاع مستمر وكمون من أجل البقاء فقط.

تمثل الاجتهادات الفردية أو التي تبنتها فئة قليلة بذرة جيدة للاهوت تحرير إسلامي لأنها تعيد التفكير في السائد وذات فهم جديد للنصوص، ويلاحظ أن هذه التيارات في انحسار مستمر خلال السنوات الأخيرة بسبب القمع الذي وصل درجة الإعدام لشخص مثل الأستاذ محمود محمد طه أو العجز الذاتي باستنفاذها قدراتها الخاصة في الكتابة والتفكير، وساهم الركود الفكري واللا مبالاة العامة في توقف هذا التيار مع أن الأحزاب العقائدية العلمانية تقوم بمراجعة لموقفها من الأديان بعد انهيار التجربة الاشتراكية في العالم، ولكنها لم تتعمق في تنظيرها، ووقفت عند حد توفيقي يكرر مقولات مثل الدين لا يتعارض مع الاشتراكية أو العكس، بالإضافة للبحث عن جوانب تقدمية في الأديان غالبًا ما تكون أفكار متقطعة وخارجة عن سياقها التاريخي.

يعتبر علي شريعتي وحسن حنفي في دعوته لليسار الإسلامي ومجموعة ١٥ X21 التونسية من أهم الاجتهادات التجديدية، ولكنها توقفت مبكرًا، ولم تجذب قطاعات كبيرة، ففي إيران تحولت الثورة الشعبية الإسلامية إلى دولة ثيوقراطية قامعة، وفي مصر استمرت سيطرة الإخوان المسلمين، وفي تونس حدث فراغ وركود في الساحتين السياسية والفكرية.

يمكن اعتبار مساهمة شريعتي من أهم المحاولات، فقد طرح تساؤلات كانت تحتاج إلى التطوير والتعميق، رغم أن البعض يمايزها بانتمائها للمذهب الشيعي وهو نفسه يركز على حزب الشيعة الذي يقول عنه: «إن حزب الشيعة استقطب

تطلعات وآمال المثقفين المناضلين من أجل الحق ، والجماهير الطامحة للعدل ، لذلك ظل صامدًا طوال التاريخ في وجه العنف والتزوير ، اغتصاب الحق ، استغلال الفلاحين ، اغتصاب حقوق الناس ، النظام الأرستقراطي، الاستغلال الطبقي ، الكبت الفكري والتعصب المذهبي، تبعية علماء الدين لحكام الدنيا، والتمايز الذي أدى إلى إفقار متزايد للجماهير وإغناء فاحش للحكام والمتقدين ، ولا يوجد ما يمنع أن ينسحب هذا التحليل على السنة أيضا .

يطرح أسئلة هي من صلب أي لاهوت تحريري، إذ يقول : هل الاستناد على الدين يعني العودة إلى ما وراء الطبيعة ؟ ويجعل من الرد موقفا سياسيا اجتماعيا وليس توضيحيا فلسفيا أو فقهيا حين يقول :« ففي أيامنا هذه لا يكفي أن يعلن المرء عن معارضته للدين أو اعتقاده به» فهذان موقفان لا يفسران شيئا ، بل ينبغي توضيح أي دين يعتقد به ، دين أبي ذر أم دين مروان بن عبد الحكم؟ فكلاهما يدعيان الإسلام ، ولكن ما بين إسلام أبي ذر وإسلام مروان بن عبد الحكم يوجد فرق (...) أحدهما يقبع في قصر عثمان منكبا على نهب بيت المال ، والآخر يموت جائعا وحيدا في «الربذة» فأي إسلام تقصدون ؟

اقترب شريعتي من تفسير لاهوتي التحرير المسيحيين للإنجيل حيث بحث عن قيم التحرير داخل النص الإسلامي نفسه ، فعلى سبيل المثال يفسر الصراع الطبقي باستخدام وجود طبقتين في التاريخ : طبقة هابيل وطبقة قابيل أو بنيتين محتملتين في جميع المجتمعات البشرية ، ويرى قطب قابيل هو الحاكم ، الملك ، الأرستقراطية المالك ، وفي القرآن يرمز فرعون إلى السلطة السياسية الحاكمة ، وقارون إلى السلطة الاقتصادية المهيمنة ، أما القطب الهابلي المحكوم فيتكون من ثنائي (الله – الناس) وهما مترادفتان في تفسيره . ويتحدث بلغة لاهوتية تحريرية واضحة حين يكتب : (الله –الناس) يقود العالم نحو بناء مجتمع لا طبقي، ينتفي فيه الاضطهاد الديني حيث يقف الله مع الناس ولا يحتاجان إلى وسيط بينهما، إن الإسلام يضع مفهوم الأمة ، والأمة توحد البشر ، وتشير حركته التاريخية نحو

إزالة الفوارق لا إلى تقسيم المجتمع إلى طبقات جديدة .

تبقى محاولة حسن حنفي الاجتهادية جديرة بالاهتمام رغم أنها لم تستطع الانتشار والتوسع ، وبقيت جهدا فرديا، فقد استهل مشروعه بإصدار مجلة «اليسار الإسلامي» كما عرف القارئ العربي بلاهوت التحرير، وكتب عن توريز وقدم سلسلة إصدارات بعنوان « الدين و لا ثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» من بينها عناوين ذات دلالة مثل: « الدين والثقافة الوطنية» ، و«الدين والتحرر الثقافي»، و«الدين والنضال القومي» و«الدين والتنمية القومية» و« اليمين واليسار في الفكر الديني» و «اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية »، كذلك أعلن عن مشروع التراث والتجديد والذي أخذ عنوان : من العقيدة إلى الثورة ، ومن الملاحظ أنه يفضل مفهوم اليسار الإسلامي عوضا عن مصطلح لاهوت التحرير.

يلاحظ أن حنفي يعتمد في تجديديته على الفكر واللغة والثقافة ويلامس قليلا العوامل الاجتماعية ، ولكن طور آراءه حول تفسير النصوص الدينية الذي يراه تابعا للموقف الاجتماعي ، ووضع المفسر وانتمائه وولائه ، وهذا ما يفسر تعارض النصوص وهو في الحقيقة اختلاف في المواقف التي تستخدم هذه النصوص ، يقول : «فليس الخلاف حول معنى موضوعي للنص المستقل بل هو اختلاف المواقف الاجتماعية والمصالح الطبقية للمفسرين ، اختلاف المصالح يرجع في النهاية إلى التركيب الطبقي للمجتمع.

ظهر في تونس تيار تقدمي منشقا عن الخط العام لحركة الاتجاه الإسلامي في أواخر السبعينات ، وأصدر هذا التيار مجلة تعبر عن مواقفه وأفكاره أسماها: ١٥ × ٢٠ رابطا بين القرنين الهجري والميلادي. ، رامزا للمواكبة ـ وأنها تعمل من أجل فهم جديد مستنير للإسلام بعيدا عن القوالب الجاهزة للفكر الإسلامي. ويعرض أحد قادتها صلاح الدين الجورشي أهداف الحركة من خلال نقد واقع حركة الإسلاميين التي يرى أنها تفتقد إلى الفكر العميق بسبب التحزب المفرط والتسييس المبالغ لكل شيء واختزال المشروع الإسلامي في بعد واحد إلى درجة السقوط في

المكيافيلية ، وتتسم في رأيه - بخلل منهجي وعجز عن التأصيل حرمتها من تبني شعارات مثل الديمقراطية وفصل الدولة عن الحزب واحترام حقوق الإنسان ، وهذا مما جعل الإسلاميين رغم زيادتهم العددية لا يتحولون إلى قوة اجتماعية وثقافية واسعة لأنهم اختزلوا المشروع الإسلامي وغلبوا السياسي على الثقافي.

ظهرت في السودان حركة إسلامية مثلت تحديا لإسلام الإخوان المسلمين المحافظ ولسلطة رجال الدين الرسميين والسلفيين ، قادها الأستاذ محمود محمد طه (١٩٠٩ - ١٩٨٥) من خلا ل تنظيم الإخوة الجمهوريين ، وقد انتهت دعوته للتجديد الإسلامي إلى إعدامه بتهمة الردة في يناير ١٩٨٥ ، واستخدم الأستاذ محمود محمد طه منهجا لإعادة قراءة النص القرآني من خلال تقسيمه إلى فترة نزول في المدينة وأخرى في مكة حسب السور المدنية والمكية وبالتالي يرى أن الإسلام رسالتان ، وقد حان الوقت لظهور الرسالة الثانية التي تصلح -حسب قوله- لإنسانية القرن العشرين ، بينما أدت الرسالة الأولى مهمتها ولم تعد صالحة لهذا العصر ، ويرى التطوير في المعاملات فقط لأن العبادات ثابتة ، ولهذا يقول: إن كثيرا من المعاملات ليست أصلا في الإسلام ؟ مثل الرق والجهاد وعدم مساواة المرأة بالرجل ، وتعدد الزوجات والطلاق والحجاب ، فهذه أوضاع انتقالية اقتصرت على الرسالة الأولى.

يرى الأستاذ محمود أن المسلمين أصبحوا مهيئين لقبول الرسالة الثانية التي يمكن أن يتحقق بواسطتها المجتمع الصالح القائم على المساواة الاقتصادية (الاشتراكية) والمساواة السياسية (الديمقراطية) والمساواة الاجتماعية ، حيث يكون الناس شركاء في السلطة والثروة ، ويذهب بعيدًا في تفسيره ، حيث يرى بأن الشورى ليست الأصل في الإسلام بل الديمقراطية ، وفق الآية : ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾ ﴾، ويقود ما تقدم إلى المساواة الاجتماعية والتي يصفها كما يلي: «ومظهرها الجلي محو الطبقات وإسقاط الفوارق القائمة على

اللون أو العقيدة أو العنصر أو الجنس من رجل وامرأة ، فإنه يجب ألا يكون هناك تمييز بين الأفراد يقوم على اعتبار من هذه الاعتبارات ، فالناس لا يتفاضلون إلا بالعقل والخلق ، ومحك ذلك العدل في السيرة بين الناس.

خاتمة:

يبرز سؤال وظيفة الدين مع تطورات العولمة والمشكلات الداخلية للدول النامية، والتي يلعب الدين دورًا حاسمًا كمكون ثقافي يتوازن مع الوضع الاقتصادي الاجتماعي أو الطبقي ، ويتساءل البعض: هل الدين أفيون الشعوب أم فيتامين للشعوب ؟ أي هل يخدرها أم يقوي قدرتها على صنع الحياة والتغيير؟ ولم تعد القضية تكمن في الإيمان أو الإلحاد بالمعاني الفلسفية والفكرية ولكن حسب الأهداف والغايات الاجتماعية والإنسانية أو المقاصد ، وقد تعني زيادة سعادة الإنسان وتلبية احتياجاته الروحية والمادية.

لكن هذه الأمنية تضيع مع تزايد التعصب والهوس الديني والتطرف حيث يقدم البعض الدين وكأنه آلهة حرب . إذ يقومون بالإقصاء والقضاء على الآخر غير مهتمين بالحوار والتعايش مع الآخر، فالأصوليات هي السائدة الآن والنظريات القائلة بصراع الحضارات (تقرأ صراع الأديان) هي التي تهيمن على التفكير وعلى السياسات والعلاقات الدولية على الأقل في الولايات المتحدة الأمريكية ، ولأن الحقبة الراهنة تشهد انحسار حركات التحرر عموما مقابل الهيمنة، لذلك تراجع لاهوت التحرير لأن القوى السياسية والحركات الاجتماعية التقدمية ضعفت مع سقوط النموذج الاشتراكي، وهي الآن تسعى لبعث جديد بدأت تظهر ملامحه في المجتمع المدني العالمي وفي لقاءات بورتو واليجيري وديربان مقابل دافوس بهدف قيام عولمة أكثر إنسانية .

إن إمكانات لاهوت التحرير الإسلامي عظيمة ، ولكن التطورات العالمية وحالات القهر الداخلية وغياب الديمقراطية ، تفتح المجال أمام القوى المحافظة

القـادرة عـلى تهييج الجماهـير وتغييـب وعيهـا الـصحيح لتقودهـا بـلا بـرامج واستراتيجيات واضحة ، وبالفعل يسود التدين المرتبط بالماضي أو غير المعترف بالواقع الملموس أقصد حتى التصوف رغم أنه رفض التدين السلفي المتعصب إلا أنه يتوقف عند الرفض دون أن يؤسس بديلا حقيقيا يمثل الدين الشعبي الإيجابي.

العمل الثقافي والفكري الذي يتغيا الحداثة والتحديث مع تحولات ملموسة على مستوى التنمية الاقتصادية الشاملة هي الطريق نحو ربط الدين مع التقدم والتحرر، وهذا هو لاهوت التحرير الإسلامي الذي قد يمكن الناس من بناء فردوسهم على هذه الأرض .

المراجع

١- الويزيوس بييريس : لاهوت التحرير الآسيوي. تعريب الأدب وليم سيدهم اليوسعي. بيروت، دار المشرقي ، بيروت ، ٢٠٠١، ص٣٣٣.

2- Clifford Geertz : Islam Observed. The University of Chicago Press, Chicago, 1968, P. 97.

٣- جوليان فروند: سوسيولوجيا ماكس فيبر. ترجمة جورج أبي صالح. بيروت، مركز الإنماء العربي (ب.ت) ، ص٨٧.

4- Greetz, Op.Cit., p3.

5- W.C. Smith: On Understanding Islam. Selected Studies. The Hague, Mouton Publishers, 1981, p. 16.

٦- حيدر إبراهيم علي: الدين والثورة – لاهوت التحرير في العالم الثالث: القاهرة، مركز الدراسات السودانية، ١٩٩٩، ص٧–٨.

٧- ميران مشيدولوف: الدين في العالم. ترجمة جمال السيد. القاهرة ، (ب.ن)، ١٩٩٠، ص٤٤.

٨- الأب وليم سيدهم اليسوعي: كلام في الدين والسياسة، القاهرة، دار المحروسة، ٢٠٠٣، ص٤٠–٤١.

٩- علي الكنز: حول الأزمة. الجزائر، دار بوشان للنشر ، ١٩٩٠، ص٦٥.

١٠-حيدر إبراهيم علي، مصدر سابق، ص١٠-١٢.

١١ -جيل كيبل: يوم الله -الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاثة. ترجمة نصير مروة. قبرص، دار قرطبة، ١٩٩٢، ص١٦.

١٢ -يقابل المصطلحات الثلاثة: مسلم Muslim وإسلامي Islamic وإسلاموي Islamistic.

١٣ -حيدر إبراهيم علي: أزمة الإسلام السياسي. الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجًا. الدار البيضاء.

١٤ -محمد النور بن ضيف الله، كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والشعراء والعلماء في السودان. تحقيق يوسف فضل. دار جامعة الخرطوم، ١٩٩٢، ص٣.

١٥ -نفس المصدر السابق.

١٦ -حيدر إبراهيم علي: أزمة الإسلام.. مصدر سابق، ص ٣٦-٣٧.

١٧ -المصدر السابق.

١٨ -إبراهيم القادري: الإسلام السري في المغرب العربي، القاهرة، دار سينا للنشر، ١٩٩٥، ص٢-١٤.

١٩ -راشد الغنوشي: حوارات قصي صالح الدرويش. الدار البيضاء، دار الفرقان، ١٩٩٣، ص١٢٠-١٢٢.

٢٠ -فاضل رسول: هكذا تكلم علي شريعتي. بيروت، دار الكلمة للنشر، ١٩٨٧، ص١٨٦.

٢١ -نفس المصدر السابق، ص٢٠٠.

٢٢ -المصدر السابق، ص١٤٠.

٢٣ -المصدر السابق، ص٨٧.

٢٤-حسن حنفي: اليمن واليسار في الفكر الديني. القاهرة، مكتبة مدبولي(ب.ت) ص ١١٧-١١٩.

٢٥-مجلة ١٥/ ٢٠، عدد ١٥، ص ٣٠.

٢٦-محمود محمد طه: الرسالة الثانية من الإسلام. (ب.ن) (ب.ت) ص ١٤٢. وحيدر إبراهيم علي، لاهوت التحرير، مصدر سابق، ص ١-٢٢.

الإسلاميون: معارضون جيدون ، حاكمون حائرون (*)

يؤرج المتابعون لانتشار تيارات الإسلام السياسي بهزيمة ٥ حزيران ١٩٦٧ ، ثم آثار الفورة النفطية في منتصف سبعينيات القرن الماضى ، ثم تلا ذلك آثار الفورة النفطية في منتصف سبعينيات القرن الماضي ثم تلا ذلك تداعيات الثورة الإيرانية الإسلامية عام ١٩٧٨ ،.وكانت المنطقة العربية تشهد فراغا أيدلوجيا وسياسيا بعد الترويج لسقوط المشاريع الاشتراكية والقومية العربية . مع أنها في الحقيقة لم تجرب أصلا ، فقد انتحلت أكثر من طغمة عسكرية ، هذه الشعارات ونسبت نفسها زورًا للقومية أو الاشتراكية في محاولاتها لشرعنة الانقلابات التي قامت بها ، وإكسابها الشعبية والقبول ، وقد جففت هذه النظم العسكرية الشمولية منابع تطور التعددية والتنوع ، واختارت طريق الحزب الواحد في شكل جبهة عريضة «موحدة» ، وتحت شعار: لا صوت يعلو فوق صوت المعركة منع كل مخالف أو معارض .

من المعروف أن الشعوب التي تتعرض لهزائم كبرى يجتاحها ميل واضح للتدين .وهذا ما حدث في البلدان العربية ،وقد شجعت النظم الحاكمة هذه التوجهات الدينية طالما بعدت عن النشاط السياسي رغم أن البعض يصر – في خبث – أن هذه النظم بالعلمانية ، بينما هي التي دعمت المؤسسات الدينية التي تضخ الفتاوى الداعمة للنظم الحاكمة .كما شجعت التعليم الديني حيث فتحت الجامعات والكليات الإسلامية ، والمعاهد القرآنية .ولم تمانع هذه الحكومات – المسماة علمانية – في تأسيس هيئات كبار العلماء ، ودور الإفتاء،ومراكز البحوث الإسلامية وحوار الأديان ، .يضاف إلى ذلك تدين البرامج الإعلامية والمناهج

(*) ورقة لورشة عمل العلاقات السياسية والإقليمية في ظل صعود التيارات الإسلامية ، الرياض ٩–١٠ يونيو ٢٠١٢.

التعليمية.

وجدت التيارات الإسلامية في دول الانتفاضات العربية معينا جاهزا يرفدها بالعضوية ، ونشطت في تجنيد – حسب لغتهم –أعضاء منتظمين ومتعاطفين من بين المتعلمين والمهنيين والشباب .ولم تكن الأحزاب الدينية هي الأكثر عددا ، ولكنهم –للمفارقة – استفادوا من نظريات وقدرات أعدائهم الألداء:الشيوعيين في التنظيم .وكان (لينين) يقول: إن شخصا واحدًا منظما وملتزما خير من عشرة أشخاص عاديين ـ وتبدو أحزاب الإسلام السياسي وكأنها أحزاب شيوعية مقلوبة فيما يخص التنظيم الحديدي ، وقد تمكن الإسلاميون المنظمون من السيطرة شبه الكاملة علي منظمات المجتمع المدني مثل نقابات المحامين والأطباء،والمهندسين ، والمعلمين ،وغيرها من المؤسسات ، وقد مكنتهم هذه الوضعية من أن يظهروا وكأنهم القوة المعارضة الأولى .وقد استفادوا من تنظيمهم في تحدي النظم الحاكمة ، وكونوا منصات لنقد وفضح ممارسات الحكومات وقصورها ، وقدموا أنفسهم كمعارضين جيدين .وقد انعكس هذا على اتجاهات التصويت في الانتخابات الأخيرة .

حققت الأحزاب الإسلامية بالذات في تونس ومصر والمغرب في الانتخابات التي أعقبت انتفاضات الربيع العربي.فقد صوت كثير من المتعاطفين للأحزاب الإسلامية رغم أنهم غير متمين رسميا لهذه الأحزاب ،.فقد كانْ التصويت تعبيرًا عن الامتنان والتقدير لدور الإسلاميين في المرحلة السابقة ، .وهذا تصويت لتاريخ وماض .فالتصويت لمعارض شجاع يختلف عن اختيار سياسي لديه برنامج يلبي مطالب خدماتية وقومية ، وقد أظهرت التجربة المصرية ضرورة التميز بين الإسلامي في حالة المعارض مقابل السلطوي بأي شكل ، .فقد تغير السلوك التصويتى سريعا فى مصر بين فترة الانتخابات البرلمانية والرئاسية ، إذ تراجعت

النسبة من ٤٧٪ في مارس الماضي في الشهر الماضي.، ويمكن اعتبار نسبة الربع هذه هي الحجم الأقصى لحجم الإسلاميين ،.ومن ناحية أخرى تراجعت قدرتها علي حشد المسيرات المليونية ، ورغم تركيزهم علي شرعية البرلمان إلا أنهم عادوا لمغازلة الشارع ظنا بأنهم ما زالوا يملكون شرعية الميدان أو الشارع .

رغم أن الإخوان المسلمين المصرية ترددوا في المشاركة في المظاهرات مبكرا، إلا أنهم كانوا لاحقا من أسباب نجاح الانتفاضة في إسقاط الرئيس السابق مبارك .، فقد كانت الموجة الأولى من الثوار هي من لابسي الجينز والتي شيرتات ومنتسبي الجامعات الحديثة ـ وهذا ما شجع استعمال التسميات الرومانسية مثل الربيع ، .كما كانت شعارات البداية شبه علمانية أو على الأقل خلت من أي حمولات دينية.،فقد كان الهتاف من شعر وليس من تراث ديني:قرآن أو حديث نبوي.، وكان بيت الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي:

«إذا الشعب يوما أراد الحياة فلابد أن يستجيب القدر»

وفي ظروف مختلفة أخرى قد يتهم مثل هذا القول بالتجدف .فالقدر يفعل ما يشاء وكما يشاء ، وإرادته مطلقة ، بينما الشاعر هنا يعلي من إرادة الشعب التي تجبر القدر علي الاستجابة واستخدم عبارة لابد أن يستجيب القدر.كذلك كانت شعارات الدعوة لسلمية الثورة ومدنية الدولة هي الغالبة ، .ويمكن القول أن المرحلة الأولى للانتفاضة كانت مدنية عموما،ثم انتشر المد الديني خاصة في مرحلة الانتخابات تعتمد قوة الإسلاميين على استمرارية التنظيم في كفاءته مع تدفق التمويل .ولكن مرحلة العمل الحزبي العلني لها إكراهات وشروط أخرى في مجال صراع القوي وهذا يعرضهم للانقسامات والخلافات ، وبالفعل بدأت الانشقاقات وتشكل الأجنحة ومجموعات شبابية وائتلافية جديدة، وفي انتخابات الرياسة المصرية تنافست عدد من الشخصيات المحسوبة على التيار الإسلامي مثل عبد المنعم أبو الفتوح ، وسليم العوا ، والأشعل مع المرشح الرسمي محمد مرسي.، وقد تسبب هذا الوضع في تشتيت الأصوات وأعطى فرصة لتقدم أحمد شفيق .

تتحول أغلب هذه الأحزاب إلى أحزاب وطنية أكثر منها دينية ومع الوقت ستكون أقرب إلى الأحزاب الأوروبية مثل المسيحي الاجتماعي في ألمانيا ، أو المسيحي الديمقراطي في إيطاليا ، وغيرها من الأحزاب المسيحية في أوربا أو أمريكا اللاتينية ، .والتيارات الإسلامية السياسية هي في جوهرها وحقيقة أمرها نتاج عملة العولمة الكاسحة .، ومن أهم مظاهر التغيير التي طالت هذه القوى تنازلها علي تسمياتها السابقة ذات المحمولات الرمزية والتاريخية المؤكدة للهوية الإسلامية .إذ لم تعد تسميات النسبة للإسلام مباشرة مستخدمة مثل :الإخوان المسلمين ، والجهاد الإسلامي ، والإنقاذ الإسلامي أو جهة العمل الإسلامي.، واحتلت الصدارة تسميات مثل :الحرية والعدالة أو العدالة والتنمية أو النهضة أو العدالة الشعبية (أنور إبراهيم –ماليزيا).وهذه تسميات حداثية بامتياز وقد ابتعدت عن إشكالية الهوية لتقترب من قضايا التنمية والديمقراطية ، وهذا يوحي بتغير نظرتهم وعلاقتهم بالآخر.

أما عن مدى السيطرة علي المؤسسات السيادية فقد أظهرت تجارب عملية في بلدان مثل السودان تناقضا بين حقوق المواطنة في العمل والمشاركة وبين امتياز العقيدة والانتماء، ففي السودان لم يعد الحديث عن تداول السلطة بل عن التمكين رجوعا للآية الكريمة﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٤١﴾ ﴾ (الحج :٤١) هذه هي وظائف الدولة في فكر أحزاب الإسلام السياسي، ويتم التمكين من فكر عملية تتسبب في كثير من المشكلات مع غير المسلمين وحتى مع المسلمين غير الملتزمين أو المتعاطفين إذ قام النظام السوداني بما أسماه : أسلمة الدولة والمؤسسات ، ومن الطبيعي أن يقوم بهذه المهمة مسلمون ملتزمون أو متدينون جيدون ، وهنا انطلقت عمليات التطهير أو الفصل من العمل من أجل الصالح العام .علما بأن الإسلاميين السودانيين قبل وصولهم للسلطة من أكثر التيارات ليبرالية علي الأقل على مستوى الخطاب المعلن .وبالتالي صارت الدولة صراعية

وليست توافقية أي دولة كل المواطنين .وهي دولة أحادية وليست تعددية ، كما أنها إقصائية .ولكن في أحوال كثيرة يقدمون تنازلات غير منتظمة ويدخلون في تحالفات صعبة لأنها تجمع التناقضات .

العلاقات الخارجية :

يفرض العمل الحزبي العلني مواقف محددة وعدم الاكتفاء بترديد الشعارات الحماسية في التعامل مع الدول الأخرى حتى ولو صنفت في خانة الأعداء ، .فقد قام راشد الغنوشي زعيم حزب (النهضة) التونسي بزيارة مكثفة للولايات المتحدة ، فور فوز حزبه في الانتخابات البرلمانية .واجتمع مع عدد من صانعي السياسة ومراكز البحوث ، كما قام وفد كبير من حزب (الحرية والعدالة) الذراع السياسي لجماعة الإخوان المسلمين المصريين بزيارة طويلة لزيارة واشنطون .كما لا تنقطع زيارات الدبلوماسيين الغرب لهذه الأحزاب والاجتماع مع كوادرها، ويقع هذا التقارب ضمن سياسة أطلق عليها اسم : «طمأنة الغرب» ، وهي عملية علاقات عامة تهدف لتحسين صورة الإسلاميين في الغرب ، والرد على فكرة «الفزاعة».وهذا انفتاح واضح فرضته تطورات العالم الذي أصبح قرية صغيرة ،ولم تعد العزلة ممكنة ، وهذا خطاب الخصوصية الثقافية لم يعد صامدا في خطاب الإسلام السياسي ، ومن الواضح أنهم تخلوا عن الأيديولوجيات الكبرى ، وحتى الإسلام صار التعامل معه كإطار عام ، ولكل دولة واقعها كان للعداء لدى الحركات الإسلامية لأمريكا تاريخه الخاص الذي يندرج تحت الصراع مع الثورة الإيرانية ، ثم الدور الأمريكي بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ وما تلاها من مفاوضات للسلام أسفرت أمريكا خلالها عن انحياز واضح للعدو الصهيوني، ويدخل في مسلسل أسباب العداء الاجتياح الإسرائيلي للبنان ١٩٨٢ ،ثم حرب الخليج الثانية وحرب تحرير الكويت ، وفي هذا الأثناء دعت مجموعة من المتطرفين الإسلاميين إلى قيام الجبهة العالمية لقتال الصليبيين واليهود عام ١٩٩٨ ، ثم كانت ١١ سبتمبر ٢٠١١، وراجت فكرة الغرب المعادي للإسلام ،وطرح مشروع الشرق الأوسط

الكبير، ومن خلال التفريق بين الإسلام والتطرف أو الإرهاب تنامي اتجاه وسطي يسعى لتبرئة الإسلام من أفعال المتطرفين، ومن تهمة الإرهاب، .وعلى المستوى العملي كان لموقف تركيا الصديق مع أمريكا دون أن يؤثر ذلك على تقاربها عربيا نتائجه على بعض الإسلاميين، .كما أن تحول (الحزب الإسلامي العراقي) أو (الإخوان) من العداء لأمريكا أثار اهتمام الإسلاميين.

يعيش العالم العربي-الإسلامي واقعا إقليميا مختلفا رغم أن ملامحه لم تتحدد، ولم يستقر بعد.وهذا يعني تغييرات في المعادلات الإقليمية، ولكن مع صعود التيارات الإسلامية يدور التساؤل: هل سوف تبحث المنطقة عن هوية إسلامية؟ وهل سوف تتغلب الدائرة الإسلامية على الدوائر العربية والإفريقية؟ويحدد البعض السؤال أكثر: هل يعني وجود رؤساء إسلاميين في السلطة التقارب مع إيران؟ هذا احتمال بعيد وغير واقعي لأن اختلاف سني/ شيعي له الأولوية، إذ يلاحظ أن المرشح الرئاسي المصري محمد سليم العوا فشل في الانتخابات لأن تهمة التقارب مع الشيعة وإيران لاحقته، ومن المؤكد أن أي نظام إسلامي قادم سوف يتعامل مع المصالح المشتركة وليس الأيديولوجيات، وسيكون مجال الصراعات القادمة بعد المسألة الفلسطينية الإسرائيلية هو: المياه و النفط والإرهاب.

أي مستقبل لحكم الإسلاميين؟

كان للعمل السري فوائده في قوة الإسلاميين حيث قدمهم كأبطال ومناضلين للإعجاب والمساندة ،كما أن العمل السري يخفي كثيرًا من العيوب، ولكنهم الآن سوف ينتقلون من أجواء ثورة أو انتفاضة إلى الدولة والحكم وقد أجادوا دورهم كحركات نفي ورفض لممارسات الآخر-السلطة، ولكن سوف يتغير الوضع حين يكونون هم أنفسهم السلطة والحكم، أي التحول إلى الإيجابي.

هناك عدد من المشكلات والإشكاليات لم تحلها التيارات الإسلامية رغم تاريخها الطويل، ويعود ذلك إلى غلبة الحركي على الفكري في نشاطها، فهي رغم

انتشارها العددي الأفقي لم تقدم الإسهامات الفكرية التي تعادل التطور الكمي، وتستطيع أن تحسب عددًا كبيرًا من الناشطين ونجوم الإعلام ، ولكن المكتوب والمنشور من أفكارهم ضئيل للغاية ، ومن الملاحظ أن أغلب المفكرين الإسلاميين ليسوا منتظمين في أحزاب إسلامية ، والنتيجة هي أن الأحزاب الإسلامية لا تمتلك رؤية شاملة للكون والإنسان والمجتمع وتكتفي بالشعارات والانتقاء من النصوص الدينية والتراث ، وهذا يعني أن التيارات الإسلامية الحالية سجينة التجربة والخطأ ، وهي لا تمتلك نموذجًا لدولة إسلامية يمكن الاقتداء بها ، وسوف تعتمد على التكتيك والمناورات مما يعرضها للصدام مع القوى الأخرى والانشقاقات الداخلية.

الباب الثاني
مقالات

الحل «الإسلامي» لأزمة الحكم السوداني*

يمكن القول أن عام ١٩٩٤ كان نهاية العمر الافتراضي لحكم الجبهة الإسلامية في السودان ، فقد انتهت مرحلة تجربة الشعارات والوعود ، كذلك انقضت الإنجازات المتوهمة مثل انتصارات الحكومة في الجنوب مقابل الحركة الشعبية، والأهم من ذلك هو أن النظام بعد خمس سنوات لم يستطع توسيع قاعدته الشعبية ، ولم يكسب مؤيدين جدداً، بل خسر قواعده التقليدية في اتحادات الطلاب، ومن الجانب الآخر ترددت المعارضة في تحديد مدى الموت الطبيعي والعيادي (الإكلينيكي) للنظام، لذلك لم تقدر جيداً كيفية تحقيق الموت الرحيم للنظام ، الذي ظل منذ الوقت في غرفة الإنعاش، وعلى رغم ذلك تسلم النظام المبادرة وهو يحتضر ، وأطال عمره حتى الآن.

في ذلك الوقت بدأت عناصر الجبهة في الحديث عن حل قومي أو وفاق جامع يضم القوى السياسية ذات الصلة بالمشروع الإسلامي الذي تتبناه الجبهة الإسلامية الحاكمة، وجاء كتاب أحد منظري الجبهة المرموقين: عبد الوهاب الأفندي (الثورة والإصلاح السياسي في السودان) كوثيقة تقترح الحل ، وتنظر له من خلال نقد تجربة الإنقاذ من دون الاعتراف بالفشل ، وأهم ما في الكتاب هو الدعوة إلى حركة إسلامية جديدة، وأن يقود الترابي هذا التحول، وأبدت الجبهة لأول مرة بعد انقلاب ٣٠ حزيران (يونيو) ١٩٨٩ ميلا نحو التصالح مع الطائفية على رغم الهجوم عليها والادعاء بنهايتها، أو كما قال أحد قادتهم إبراهيم السنوني: «فتلك كانت مرحلة وتلك أمة قد خلت ، والآن جاءت أمة جديدة» . لكن الأفندي يخالف دعوة استئصال الطائفية، ويطالب باحتوائها: «والخيار الأفضل الذي يفرض نفسه هو إعادة خلق حركة إسلامية جديدة، تبني على إنجازات

---

* صحيفة (الحياة) ١٨ فبراير ١٩٩٨.

ما سبقها، وتجمع الصف الإسلامي السوداني، وتتحرك في إطار يتيح الحرية للآخرين للعمل، فتجاوز الطائفية لن يتم إلا إذا كانت الحرب موجهة ضد عيوبها فقط»، ويختم «وحسن الترابي من القلائل الذين يستطيعون لو أرادوا خلق التحول المطلوب في الحركة الإسلامية السودانية بعد بعثها، فهل يؤدي هذه الخدمة الأخيرة للأمة، ويستعيد من خلال ذلك ما ضحى به من سمعة ومكانة أدبية» (ص٤ - ٢٣٦)

ويطلق منظر إسلاموي آخر الفكرة نفسها داعيًا: «من أجل عقد اجتماعي سوداني أساسه التراث والوطن معًا» باعتبار أن الإسلام ووحدة الوطن أساس هذا العقد الذي يمكن الاتفاق حوله، أما القضايا الأخرى فيمكن مناقشتها. (صحيفة الحياة ٢٦/ ٢/ ١٩٩٤)، وقبل ذلك صرح الترابي في مقابلة صحفية: «أن الحركة الإسلامية بشكلها الأخير في عهد الأحزاب (أي الجبهة الإسلامية القومية) عاجزة لوحدها عن تحقيق المجتمع السوداني النموذجي الموحد والملتزم المرجعية الإسلامية، نحن نحتاج إلى تحرك إسلامي جديد تنخرط فيه قوى سودانية أخرى تؤمن هي أيضًا بالأهداف نفسها التي نؤمن بها وتريد للبلاد أن تتعزز مسيرتها نحو الوحدة الوطنية والنهضة الاقتصادية والاستقلال».

ويعلق: «ويمكن أن يقود مثل هذا التيار رجال كانوا يصنفون تقليدًا بأنصار لحزب الأمة أو الحزب الاتحادي» (صحيفة الحياة ٢٩/ ١٠/ ١٩٩٢ - مقابلة مع محمد الهاشمي الحامدي في الخرطوم).

هذا هو التصور الواضح لأي وفاق أو مصالحة في السودان وهو يتسق مع أيديولوجية الجبهة ومع الواقع الراهن الذي يتسم بركود، وهو في مصلحة الجبهة التي لم تشعر بتهديد حقيقي على سلطتها مما يجبرها على حلول وسط تتبنى مواقف المعارضة، كما أن الجبهة منذ نشأتها تعتقد بأنها الوريث الشرعي للطائفية والأحزاب التقليدية - حسب رؤيتها - لأن الجيل الجديد المتدين لن يقبل بقيادة الطائفية،

فالجبهة واثقة بأن أي وفاق أو تحالف سيكون في مصلحتها، يقول حسن مكي - مؤرخ الحركة الإسلامية السودانية: «الحركة الإسلامية في رأيي تستفيد من الوفاق، وتحتاج للرأي الآخر وتحتاج للأحزاب، الحركة الإسلامية تمثل مفاتيح الجيش والاقتصاد والتفويض الشعبي حسب النظام الرئاسي، وشبه إجماع حول البشير، والحكومة الآن تملك السلاح ويناصرها الشباب المسلح، فلماذا تخاف من الاحتكام إلى البطاقة الانتخابية؟ وفي تصوري أن الحركة الإسلامية مؤهلة لحكم السودان بطريقة تداول السلطة رسميا عبر الحوار». (صحيفة المستقلة ٢٢/ ١٢/ ١٩٩٧).

وهذا القول ليس مجرد تصريحات لأن الجبهة خلقت مؤسساتها الحزبية الجديدة ممثلة في المؤتمر الوطني، وهذا بدوره وضع ميثاق أهل السودان الذي اعتمد، وأصبحت الوثيقة الأساسية التي ستحدد مسيرة العمل الوطني خلال السنوات المقبلة على الأقل حتى نهاية الفترة الرئاسية الأولى وهي خمس سنوات، كما نص عليها في الفقرة ٤ (هـ) من المرسوم الدستوري الثالث عشر للعام ١٩٩٥.

يتضح من هذا الموقف أن الجبهة الإسلامية ونظامها الحاكم يستعدان للمرحلة القادمة بلا مفاجآت، لذلك فمحاولات الوفاق تخدم الحل الإسلامي لأزمة حكم الإنقاذ، ولم تذهب مبادرة الشريف الهندي بعيدًا خصوصًا وقد وضع مبرراتها السياسية محمد أبو القاسم حاج حمد، وكما تظهر في بيان لقاء دمشق الذي مهد سياسيًا وفكريًا للعودة، يقول: الشريف ترك بنوده لمختلف القيادات والفعاليات لتبلورها حينما قمت أنا ببلورة مبادراتي تبناها الشريف زين العابدين تفصيلًا (صحيفة ألوان ٧ آزار، مارس ١٩٩٧).

وعلى رغم أن حاج حمد قدم نفسه كإسلاموي من طراز معين وأنه كتب في الإسلاميات، وزار المعهد الإسلامي في واشنطن وتعاون مع مديره العلواني، إلا أن الإسلامويين لم يقبلوه بسبب عروبيته سابقًا، وقرن أفريقيته الحالية. وكتب موسى يعقوب عن المبادرة الموؤودة كما سماها: «وأقول أن مبادرة مستشار الرئيس الأريتري الرباطابي المعروف حلم وطموح لم تتوافر له الأسباب لجهة أن جفاكار

الرحل ومرثياته إزاء الشأن السوداني حكمًا ونظامًا كان أطلقها وباح بها لجريدة «الحياة» اللندندنية قبل أسابيع قليلة في سلسلة مقالات ولم تكن إيجابية في جملتها ولا تعبر عن وسطية أو حياد في الأمر.. بل سادتها الأحكام القطعية والنتائج الكلية والنهائية لم تدع له مساحة لممارسة السباحة الحرة بعيدًا عن التخندق والتمترس في خنادق ومتاريس الجبهة الشعبية لتحرير أريتريا» .(السودان الحديث ٢٥/ ٢/ ١٩٩٧) ، ومثل هذا الهجوم يقصد به التدجين والتخويف والابتزاز بهدف أن تكون أي مبادرة حسب رؤية الجبهة العامة للمرحلة القادمة ، وقد انطبق الشيء نفسه على الهندي، إذ كان أول رد فعل من النائب الأول لرئيس الجمهورية الفريق الزبير محمد صالح قبل مصرعه : «قبل أيام معدودة جاءنا أحد المعارضين من الخارج وهو الآن مقيم معنا يطالب بعودة التعددية والأحزاب، وأقول لكم لا عودة إلى الأحزاب القديمة التي أورثت الوهن والعنف وجعلت البلاد تتراجع كل يوم خطوات إلى الخلف، ولذلك لن تعود الديمقراطية» (صحيفة القدس ٢٠/ ٦/ ١٩٩٧).

وعلى رغم أن هدف الجبهة الإسلامية في المرحلة المقبلة واضح وهو الوصول إلى صيغة حركة إسلامية جديدة أو إلى ما سماه البعض – ومنهم حزبيون ورجال طرق صوفية – وحدة أهل القبلية ، إلا أن الجبهة تستخدم آليات خبيثة لخلق الارتباك والبلبلة بالإضافة إلى التسويف وإضاعة الوقت، فهل يعقل أن يكون تنظيم في مثل قوة وترابط الجبهة الإسلامية ولا يتفق أعضاؤه حول مفاهيم أولية مثل التعددية أو الوفاق؟ فعلى سبيل المثال يدور الجدل حول هل التعددية الحزبية أم الفكرية أم السياسية؟ ثم التعددية الحزبية المقننة أو الرشيدة والمنضبطة، وقد يستخدم تعبير التعددية المنبرية لتجنب الحديث عن الحزبية ، إذ تسمى الأحزاب بتسميات وأوصاف كفيلة باستبعادها مقدمًا : «المجموعات التي أفسدت الحياة السياسية وطلبت عون الأجنبي للعودة إلى كراسي الحكم (الزبير محمد صالح ، صحيفة المستقلة ١٥/ ١/ ١٩٩٨).

وفي الفترة الأخيرة أصبح بعض الجبهويين يضيقون من تداول المفهوم ناهيك عن تطبيقه وممارسته ، وترفض مناقشة التعددية تحت دعاوي مختلفة ، يقول مجذوب الخليفة والي الخرطوم : «التعددية وعاء يضيق بالحرية كما جاء في القرآن» (صحيفة ألوان ١١/ ١٢/ ١٩٩٧) ثم جاء القول الفصل من غازي صلاح الدين عتباني أمين أمانة المؤتمر الوطني حين سئل عن تقويمه لما يدور من حوار حول التعددية على صفحات الصحف ومنابر الندوات، يقول : «والله يا أخي أراه حوارًا ضحلًا جدًا (..........) عندما أقرأ الصحف وأتابع الآراء التي تكتب وأتابع حتى دفوعات الذين يتحدثون عن التعددية أشعر بأسى شديد لأن بعضهم كانوا بالنسبة إليّ أصدقاء أو أشخاصًا أعرفهم وكنت أحسن الظن في مقدراتهم الفكرية أكثر من ذلك.. فالحوار في جملته جاء سطحيًا وضحلا للغاية » (صحيفة أخبار اليوم ٢٧/ ١٢/ ١٩٩٧) ، ويرى أن النقد الذي يكتبه بعض المعارضين أعمق مما يجده في الصحف داخل السودان ، لذلك فهو محبط ويرى أن التعدد هو دائما مظهر للأشياء لكن الوحدة جوهر كل شيء.

يحاول الحل الإسلامي لأزمة الحكم أن يتقدم خطوة نحو إمكانية الوصول إلى وفاق ، لكنه يشترط أن تنطلق الأطراف مما يسمى ثوابت الإنقاذ وتجمل في الشريعة والفيدرالية . ويتوسع البعض في القول بوجوب الاتفاق حول أربع قضايا مجمع عليها وهي: قضية نظام الحكم والثابت فيها الخيار الرئاسي ويتضمن بالضرورة التوجه الإسلامي ثم تسوية مشكلة الجنوب والتي يرى حكم الإنقاذ أن الفيدرالية حسمت هذه المشكلة ، يضاف على ذلك حل المشكلة الاقتصادية وتسوية العلاقات الخارجية مع الدول الداخلة في دائرة اهتمام السودان ، وهاتان قضيتان إجرائيتان أقل أهمية فكريًا، وتبدأ العقبة الحقيقية في أي وفاق أو تسوية حين تتحدث الأطراف عن ثوابت مقدمًا وهذا يعني أنه قبل الدخول في أي حوار لابد من

التسليم بهذه الثوابت كقاعدة أو كأساس لهذا الحوار ، وبالتالي يسلب الآخر من اختلافه المشروع ، والذي سبب الصراع في كل أشكاله: العدائي أو السلمي: هذا الموقف يؤكد أننا حقيقة أمام حل إسلامي جبهوي يبحث عن وسيلة جر الأطراف السياسية الأخرى إلى ميدانه ، ثم يلعب معهم لعبة الوفاق حسب شروطه ورؤيته.

تحتاج مسألة ثوابت الشريعة والفيدرالية إلى قدر من الفحص والتساؤل : من وما الذي جعل منها ثوابت نهائية؟ فموضوع الشريعة مازال خلافيا حتى بين القوى التي تعتبرها الجبهة الإسلامية إلى جانبها أحزابًا إسلامية أو ذات برنامج سياسي إسلامي -فلماذا لم تخض أحزاب الأمة والاتحادي الديمقراطي والجبهة الإسلامية القومية انتخابات ١٩٨٦ في قائمة واحدة طالما أنها كلها أحزاب إسلامية؟ لماذا لم تدع الجبهة آنذاك إلى وحدة أهل القبلة؟ والأهم من ذلك لماذا انقلبت عليها في حزيران ١٩٨٩؟ سيكون الرد الساذج لأنها هي نفسها انقلبت على الشريعة ولم تنفذ وعودها لجماهيرها، هل تغير هذا الوضع الآن خصوصًا بعد أن وقعت هذه الأحزاب في «أحضان التمرد والعمالة» كما تردد الجبهة؟ وهناك سؤال مهم وجوهري يتجنب الإسلاميون خصوصًا الجبهويين الإجابة عنه أو حتى التفكر فيه ، وهو : لماذا كان تطبيق الشيعة سواء في قوانين سبتمبر أو قوانين الإنقاذ ، يتم على أيدي عسكريين وحكم انقلابي وليس عن طريق الانتخابات والبرلمان؟ فالدعوة إلى تطبيق قوانين الشريعة امتدت من قبل الاستقلال عام ١٩٥٦ وعلى رغم ذلك تتم إجازتها من خلال البرلمان أو بالتفويض الشعبي، تنبني على إجابة هذا السؤال شرعية ومنطقية اعتبار تطبيق الشريعة من الثوابت المجمع عليها من قبل الشعب السوداني مع استبعاد من يرفضونها لأسباب دينية ، مثل غير المسلمين أو لأسباب أيديولوجية من دعاة دولة المواطنة والحقوق المدنية من أمثالنا -كما تصفنا الجبهة ، فحتى من تعتبرهم الجبهة جماهير إسلامية لا يوجد بينهم

إجماع، وكانت تجربة حكم الإنقاذ كفيلة بإبعاد الكثيرين عن الخيار الإسلاموي كما طبقته الجبهة خلال السنوات الماضية، لذلك ليأت الناس – إن كانوا جادين – إلى الحوار من دون أي ثوابت أو شروط مسبقة وإلا لا يكون حوار بل إدخال للمعارضين في بيت الطاعة.

على الضفة الأخرى كيف ترى المعارضة ممثلة في التجمع الوطني الديمقراطي مسألة الوفاق؟ كان هناك رد سريع وحاسم يرفض أي حوار ولا يرض بأقل من اقتلاع النظام من جذوره، ومن الملاحظ أن هذا الموقف جاء من داخل السودان، فعلى سبيل المثال تصريحات الحاج مضوي محمد أحمد وسيد أحمد الحسين من الاتحاديين والحاج نقد الله وعبد المحمود أبو أمين هيئة الأنصار وخطيب مسجد ودنوباوي، كذلك غازي سليمان بعد انتخابات نقابة المحامين، أما في الخارج فعلى رغم الإجماع على الرفض، حدثت ارتباكات حول تصريحات نسبت للسيد الصادق المهدي، ولكن تم احتواء سوء الفهم وعدم الوضوح، ويبدو أن المهدي يتراوح بين السياسي والمفكر، فالصادق المفكر لا ننسى أنه صاحب نظرية الجهاد المدني التي من بعض جوانبها تحاول تبني حل إسلامي أيضًا، فهو يقول صراحة: «ولكنني أحاول أن تتجنب بلادي الانتظام في عقد استنزاف الجسم الإسلامي وأن تتجنب البلقنة واللبننة والصوملة» (السودان إلى أين ؟؟ » إعلان (الجهاد المدني ص ٣٩) والجبهة هي جزء من هذا الجسم الإسلامي، ويؤكد في موضوع آخر: «هناك تيارات نهضة إسلامية عمت كثيرًا من أرجاء العالم، وبعض القوى الدولية ترى أن أفضل وسيلة لتحجيم المسلمين هي أن يشتبكوا مع بعضهم البعض، فهناك تيارات عديدة مندفعة وتدفعها حماستها أو جهلها للتصدي والمواجهة (....) كأن حركة التاريخ نفسها محتوم عليها أن تخوض في دماء المسلمين أو تمر بأجسادهم» (المصدر نفسه ص ٣٧) وهذا هو الذي قدم مشروع وقف الحرب

وتحقيق السلام في السودان (صحيفة الشرق الأوسط ٣٠/ ١١/ ١٩٩٧)، أما الصادق السياسي فهو الذي أعلن: «ما يتردد عن المصالحة مجرد اجتهاد» (الشرق الأوسط ٣/ ١/ ١٩٩٨) وهو الذي اجتمع بالسيد محمد عثمان المرغني الأسبوع الأول من الشهر الماضي في أسمرا لنفي أي اتصالات مع النظام، وهو الذي صرح: «أما فيما يتصل بموقف حزب الأمة في الداخل والخارج فأرجو أن أؤكد هنا أن الموقف موحد تمامًا من كافة القضايا، فنحن نرى أن من واجبنا تصعيد المواجهة ضد نظام الإنقاذ بكل الوسائل مع فتح المجال والترحيب بالحل السلمي ضمن الآليات والضوابط المتفق عليها في التجمع الوطني الديموقراطي مع رفض أي محاولة للحلول الجزئية أو الثنائية» (صحيفة الخرطوم ١٧/ ١/ ١٩٩٨).

في السودان الآن قطبان متوازيان، الحل الإسلامي أو الإسلاموي، والحل الديموقراطي، والمسألة في النهاية صراع قوي وسباق من أجل ترجيح كفة الميزان لمصلحة أحد الحلين، وعلى رغم أن أصحاب الحل الديموقراطي كما يمثلهم التجمع الوطني وغيرهم من المعارضين لنظام الجبهة يمتلكون إمكانات جماهيرية غالبة وبرنامجًا مقنعًا وجامعًا إلا أن فعاليتهم محدودة لأسباب غير موضوعية، ومن الناحية الأخرى فالجبهة والنظام على رغم غزلتهما وضعفهما يهاجمون صفوف المعارضة ويحاولون شقها بأساليب عدة ومن أهمها في الفترة الأخيرة التخويف من الحركة الشعبية وجون قرنق بدعوة وجود بنود وأجندة سرية للحركة، لذلك فإن الاجتماع العاجل للتجمع ضروري للتفاكر وتوضيح المواقف من دون لبس، أما الأسلوب الآخر، فهو محاولة الجبهة تفسير التقارب المصري -السوداني بأنه سيكون على حساب المعارضة، ولكن من الواضح أن تحسن العلاقات جاء من منطلق حرص مصر على وحدة السودان -كما تقول- وهذا لا يسمح لها بأن تساند أي جهة سودانية على حساب جهة أو قوى أخرى، وألا تساهم في شقاق

جديد، فمصر تريد سودانا موحدًا تشارك فيه التيارات السياسية والمجموعات الإثنية ، ومثل هذا السودان هو الذين يضمن الأمن القوي لمصر ، لكن السودان المنقسم هو مصدر تهديد دائم لأمن مصر.

أمام التجمع الوطني اختيار واحد سواء أراد المواجهة أو الوفاق وهو تعديل ميزان القوى سياسيا وعسكريا لمصلحته ، ثم بعد ذلك يستطيع أن يقتلع النظام أو يفاوضه على أرض الواقع وليس بالتصريحات فقط فمن المؤكد أن أي تحريك للجبهة العسكرية أو للجماهير في الداخل سيجعل شروط المواجهة أو المفاوضة وظروفها مختلفة ، وهذه مهام الاجتماع هذا الشعر للتجمع الوطني للتفعيل الحقيقي للعمل المعارض ، وإلا تستنزفهم الجبهة وتشق صفوفهم وتعيد مسرحية رياك مشار بممثلين شماليين وبإخراج شمالي.

السودان : سلطة من أجل السلطة

يحكي هواة كرة القدم قصة اللاعب المشهور سليمان فارس (السد العالى) حين طلب منه أحد المهاجمين الفاشلين أن يمرر له الكرة ، فقال له جملته الشهيرة : تعمل بيها إيه ، يا فلان ؟ خطر لي بعد الحديث الطويل عن السلطة وازدواجيتها واحتكارها ، وبعد التشكيل الوزاري الأخير: أن أسأل المتسابقين والمتنافسين على السلطة : تعملوا بيها إيه ؟ حقيقة ماذا يريدون بالسلطة بعد أكثر من عشرة أعوام من السلطة المطلقة جربت خلالها كل وسائل القمع لضمان احتكارها والتفرد بها سواء برأسين أو برأس واحد. ومن مكر ودهاء التاريخ أن يقوم حزب باستخدام كل طاقاته وحيله وتقيته للوصول إلى السلطة . ويغامر بانقلاب لم ينجح إلا بسبب الغفلة وسوء التقدير التى يتمتع به خصومه . ويحتار في النهاية ماذا يفعل بهذه السلطة ؟ فالمسألة تصبح أكثر من مجرد سقوط البرنامج المعلن الذي برر الاستيلاء على السلطة ، بل السؤال : لماذا الاستمرار في تيه التجربة والخطأ بعد عمر طويل خال من الإنجازات الحقيقية ؟ وهذا يقود إلى معنى ومضمون السلطة لدى النظام.

يفرق علماء السياسة المهتمون بالديمقراطية بين السلطة كوظيفة ومهمة وواجب وبين السلطة كغاية تطلب لذاتها . ففي الحالة الأولى يعيش أي نظام سياسي نجاحه وكفاءته من خلال تحقيق خدمات تهدف للارتفاع اقتصاديا بمستوى هذا الشعب الذي يحكمه والارتفاع به روحيًا باحترام حقوقه وكرامته أي التوجه بالشعب إلى سعادة نسبية ، أما حين تطلب السلطة لذاتها فيظل النظام حاكمًا بابتكار وسائل تساعد في طول البقاء وفى هذا الحالة يلجأ إلى إقصاء الآخر والاستئثار بامتيازات مادية ومكانة اجتماعية مما يرمى بعناصر الحكم في أحضان الفساد والترف ، ويبقى هدف السلطة حماية هذه المصالح ، ويعيش السودان الوضع الأخير لأن النظام رغم كل الخلافات والتشكيلة الوزارية الجديدة القديمة

الوضع الأخير لأن النظام رغم كل الخلافات والتشكيلة الوزارية الجديدة القديمة غير مقبل على تحولات حقيقية تؤثر على حياة الشعب بالذات فيما يتعلق بالتنمية والحريات ، لذلك يستوي الأمر أي الجناحين المتنافسين انتصر ، وبالفعل قد يكون الصراع ليس شخصيًا ، ولكنه في نفس الوقت ليس موضوعيا إذ لا توجد رؤيتان أو برنامجان مختلفان يسعى كل جانب إلى تطبيقها في حالة انتصاره . ويحس الشيخ الترابي أحيانا بهذا الخواء في مضمون الصراع ، فيقول بأنه صراع حول توسيع الشورى، ويبقى هذا التفسير مجرد كلام لعدم وجود أي مظاهر عملية تؤكد الانفتاح السياسي وبالذات الدعوة لإلغاء القوانين المقيدة للحريات .

اتجه نظام الجبهة بعد فشل برنامجه المعلن إلى الاستفادة القصوى من وجودهم في السلطة فقد تكونت طبقة جديدة من خلال عشرة سنوات اغتنت سريعا ليس من خلال الإنتاج بل باستخدام جهاز الدولة في تكوين الثروات بطرق شتى: استغلال المنصب ، الخصخصة ، المشاركة في عمليات تجارية ، الضرائب الولائية ، العمولات . . .الخ ويظهور هذه الطبقة الجديدة حدث في المجتمع السوداني خلل واضح، فقد تركزت الثروة في أيادي قليلة وتفاقم الفقر وسحقت الطبقة الوسطى تماما ، وتبع ذلك الانحرافات والشرور الاجتماعية التي تنجم عن صراع الفقر الفاحش والغنى الفاجر، وهذا هو الصدع الحقيقي الذي كان يحتاج إلى رأب ، ولكنهم فضلوا رأب صدع الحزب لأنهم يعون جيدًا إن في انقسامهم نهايتهم ، وهم هنا لا يتعاونون على البر والتقوى، ببساطه لأن التوحيد لا يتم بعملية اختيار للأفضل والأنظف ، فقد ضم المعسكران عناصر متهمة في ذمتها المالية وباستغلال النفوذ، لذلك ظهر اتجاه في كل معسكر يقصد كشف فساد بعض المسؤولين ليس بقصد تطهير صفوف الحركة الإسلامية ، ولكن نكاية واغتيال شخصية لمخالف ذهب إلى المعسكر المضاد، ورغم سوء القصد ، ولكن يستفيد الشعب السوداني من نشر الغسيل المتبادل ويقف شامتًا يردد: لقد جعلنا كيدهم في نحرهم .

عند قيام الجبهة الإسلامية بعملية الاستيلاء على السلطة ، لفت نظري أن هذه هي المرة الأولى التي تسيطر على الحكم عناصر أتت اغلبها من خارج العاصمة وينتمون إلى أسرة فقيرة ومتوسطة ، ولذلك قد يشعرون بمعاناة الشعب ، ورغم الاختلاف الأيديولوجي الأساسي معهم ، كان أملنا أن يهتموا بالقضايا الحيوية التي ترفع المعاناة عن كاهل الشعب السوداني - كما تقول لغة دلاجة عند السياسيين، وفى البداية كان القادة الجدد يتفاخرون ببساطتهم وزهدهم وتقشفهم ، وكيف أنهم يسكنون في أحياء مرزوق والعشرة وغيرها من المناطق الشعبية ، وأن بعضهم يلبس العراقي والسروال الطويل ، ولكن لم تمض فترة طويلة حتى ظهرت النعماء ، وتسرب الترف سريعًا إلى حياتهم ، وتذكرنا قول مالك بن دينار: « إذا سمن الأمير بعد الهزال فاعلموا أنه قد خان رعيته وخان ربه» (تنبيه المفترين للشعراني) ، ونسى هؤلاء الفقراء والزهاد والمتقشفون كيف يعيش مواطنوهم من رقيقي الحال وأثقلوا عليهم بضرائب وزكاة غير شرعيه وأنواع من الجبايات التي تفوق عهود الإقطاع الأوروبية في تعقيداتها وكثرتها .

كان لابد أن ينطبق على نظام الجبهة قانون الصعود والانهيار حسب التحليل الخلدوني (نسبة لابن خلدون). ففي البداية كافن الجبهويون متحمسين ومتعاونين على - حسب ما يرونه على البر والتقوى أي إنقاذ البلاد، ومن هنا جاء تعصبتهم وقوتهم التي جعلت من هذه القلة قادرة على ترشيخ سلطتها (واضعين في الاعتبار الانتهاكات الفظيعة لحقوق الإنسان السوداني) ، ولكن المهم بمنطق السياسة المكيافيلي أو البراغماتى حققوا النجاح على خصومهم حسب نظرية : الغاية تبرر الوسيلة ، التي يتبنوها . يقول ابن خلدون عن عوائق الملك وأسباب انهيار الدولة: «إن ذلك يعود إلى الترف والظلم » ،وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء فضلا عن الملك، فإن عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب» (المقدمة ، الدار التونسية ١٩٨٤، الجزء الأول ص ١٨٧).

إن السلطة في الفهم الشرعي تهدف لخدمة الناس ولا تسخر الناس لخدمتها ، وحين تقوم بذلك الهدف فيمكن أن يكون الصراع حولها مقبول ؛ لأن ذلك هو التدافع والتنافس في تطوير البلاد وإسعاد العباد، ولكن الدكتاتورية بأسمائها المختلفة تجعل من السلطة غاية في حد ذاتها، ويمكن أن نفهم الحديث الشريف حسب هذا المعنى: «إن هذا الأمر بدأ رحمة ونبوة ، ثم يكون رحمة وخلافة ، ثم كائن ملكا عضوضًا، ثم كائن عتوا وجبرية وفسادا في الأرض» تقدم الجبهة مهما كانت التبريرات واللعب بالألفاظ واللغة نموذجًا لهذا التحول الذي ورد في الحديث ، والحركة الإسلاموية لا تنقذ بوحدة ظاهرية بين أجنحتها ولكن من خلال المهمة الصعبة: النقد الذاتي الصادق والشجاع ، والاعتراف بالخطأ العظيم الذي ارتكب في حق الوطن والشعب والدين .

حقيقة صراع علاقة الدين بالدولة

تتسم الحركة السياسية بقدر كبير من الكسل الفكري رغم حيويتها الظاهرية في مجال النشاط السياسي من حيث التصريحات والإعلانات والاجتماعات والمؤتمرات، فقد ظلت القوى السياسية تصطرع حول شعارات تسميها أحيانًا الثوابت دون أن تكشف عن مضمون هذه الشعارات على مستوى الفكر أو اختبار صحتها على صعيد الواقع، لذلك دخلت السياسة السودانية في مسارب ضيقة لم تمكنها من النهوض بالوطن، وظلت حبيسة التعصب والمزايدة والمناورة، وهي صفات لازمتها منذ نشأتها وسببت لها كثيرًا من النكسات آخرها ما تعيشه الآن، ومع ذلك لم تحاول أن تفك شفرة هذه الشعارات بمعنى توضيحها وشرحها ومناقشتها إذ يكفى هذا الشعار الأصم الوثوقي في معناه لكي يحشد الجماهير ويهيجها ويستثيرها، حين يحول إلى صنم مقدس لا يمس ولا يناقش، وبداية الطغيان في أي حركة سياسية تظهر حين تتحدث عن ثوابت ذات طابع مطلق أي لا تنتمي لتحولات ونسبية البشر والمجتمع، إذ يفترض في فكر أي حركة سياسية أن يجيب على أسئلة يطرحها الواقع والناس فهي بالتالي أسئلة اجتماعية - تاريخية وليست ميتافيزيقية، ولكل مقام مقال، حين نتعامل مع السياسة. هناك أسئلة معينة، وحين نتعامل مع الفلسفة أو الدين تختلف بالتأكيد نوعية الأسئلة.

تبادرت الخواطر السابقة إلى ذهني خلال الأسبوع الماضي وأنا أتابع مناقشات سياسية حول تصريح للسيد علي عثمان محمد طه نائب رئيس الجمهورية، جاء فيه -خلال ندوة عامة بالخرطوم - أنه من الممكن بحث إمكانية فصل الدين عن الدولة، إن كان ذلك يمكن أن ينهى الصراع والحرب الأهلية في الجنوب. وقبل أن يجف حلق المتحدث من كلماته كانت التصريحات والتنديدات قد ملأت الصحف وانتشرت بين الناس، ولم يكن أمام المتحدث وحكومته إلا المسارعة

لنفي أي نية أو تفكير في الإقدام على مثل هذه الخطوة مهما كانت نتائجها على الصراع في السودان، ورغم الضجة توقفت وسألت نفسي:

- هل لم يرتبط الدين مع الدولة إلا مع مجيء الجبهة الإسلامية قبل عشر سنوات؟ أو بالأصح هل ربطت الجبهة الإسلامية أثناء حكمها حقيقة بين الدين والدولة؟ وهل أنزلت حقيقة الدين إلى الناس والمجتمع؟ هذه أسئلة يجب أن نواجهها قبل الانسياق وراء شعارات الجبهة، لأن الكثير مما يبدو بدهيات أو بديهيات في السياسة والفكر السودانيين هو بعيد عن ذلك كثيرًا، ولكن هنا يبرز الكسل الفكري الذي يتعامل مع ما هو موجود وسائد ومتعارف عليه، ويتجنب التساؤل القلق المستمر، لذلك استطاع الإسلامويون جر كل الحركة السياسية السودانية منذ الاستقلال إلى فكرة الدستور الإسلامي دون أن يكون لديهم أي تصور أو دستور إسلامي مقترح، وظل السودان طوال هذا العمر يتصارع حول تأييد آو رفض هذه الفكرة، وكانت البداية كما يقول أحد مؤرخي الحركة الإسلامية -حين تكونت الجبهة الإسلامية للدستور في دار جماعة التبشير الإسلامي بأم درمان يوم ١/ ١٢/ ١٩٥٥، ومنذ ذلك اليوم كتب على السودان أن يدخل في جدل أنساه كل القضايا الأخرى الاستراتيجية مثل التنمية والوحدة الوطنية وتطوير التجربة الديمقراطية، ورغم أن الحركة الإسلامية السابقة للإخوان المسلمين أي حركة التحرير الإسلامي قد اهتمت بالقضايا الاجتماعية، إلا أن جبهة الميثاق الإسلامي - التي مثلت الإخوان المسلمون فيها النواة الصلبة، ابتعدت عن أي انشغال بالقضايا الوطنية والاجتماعية والثقافية، واهتمت بالدستور باعتباره المفتاح السحري لكل مشاكل الدين والدنيا في السودان. وللمفارقة لم تستطع الحركة الإسلاموية تمرير دستور أو قانون إلا في ظل أنظمة عسكرية دكتاتورية وبالتالي لم تخضع دساتيرها وقوانينها لنقاشات ديمقراطية وحرة، وظلت دساتير وقوانين حالات استثنائية وغير طبيعية ولا يمكن اعتبارها إسلامية.

أعتقـد أن أسـباب فـشل الإسـلامويين في الوصـول إلى دسـتور إسـلامي ديمقراطي يحقق أملهم في دولة دينيـة عـصرية، يرجـع إلى أنهـم ينطلقـون غالبًـا مـن مقدمات خاطئة توصلهم بالتأكيد إلى نتائج خاطئة وأحيانًا إلى كارثة ، فهم يعتقدون أن الدين يبدأ بهم وينتهي بهم ، وينتـاب بعـضهم -أحيانـا - الـشعور بـأن الإسـلام الصحيح لم يدخل البلاد إلا بعد أن ظهروا هم كتنظيم سياسي ، وقد عبروا عن هذا الشعور، إذ نجد الترابي يقول عن إسلام السودان : فنحن مجتمع إسلامي فينـا كثـير من الكفر والعياذ بالله ، وفينا كثير من شـوائب الجاهليـة ، وكثـير مـن الظلـم ، وفينـا كثير من الفسق ولكن أساسنا أساس إسلامي نحن أقـرب إلى مجتمـع المدينـة الـذي ما كان مطهرًا كله طهر الصحابة الكبـار ولكـن كـان يكتنفـه أهـل النفـاق المرتـابون الذين يؤمنون ويكفرون ويؤمنون (كتـاب نظـرات فى الفقـه الـسياسي: مـشكلات تطبيق الشريعة في السودان ، محاضرة ألقيت عام ١٩٨٧ عنـدما قامـت في الـسودان لجنـة لمراجعـة القـوانين لكـي تتوافـق الـشريعة الإسـلامية ، ص ١٤٨) ، وفى نفـس السياق يكتـب حـسن مكي عن إسلام حلفائهم الأنصار حين احتكـوا بهـم مباشرة في معـسكرات الجبهـة الوطنيـة أثنـاء معارضـة نظـام النمـيرى : «صـدم الإخـوان بـضعف معرفـة بعـض الأنـصار بأبجـديات الإسـلام وأميـتهم الـشديدة وجهـل بعضهم حتى باللغة العربية مما أعاق تعليمهم وتحفيظهم لآيات من القرآن» (كتـاب الحركة الإسلامية ، ص ٨١) .

هذا الشعور بالتعالي تجاه المسلمين غير المنتظمين في حـركتهم ، هـو الـذي أوقـع الإسلامويين السودانيين في أخطاء فادحـة أكبرهـا الانقـلاب عـلى الحكـم البرلمـاني المنتخب ثم الطريقة القمعية التي أداروا بها البلاد خـلال أكثـر مـن عـشر سـنوات . فقد ظنوا أنهم وحـدهم يمتلكـون حقيقـة الإسـلام وقـادرون عـلى إصـلاح الـدين وعلى تطبيق دستور إسـلامى. لـذلك خلطـوا بـين معارضـتهم لهـم كحـزب يحكـم باسم الدين وبين مخالفة أحكام الدين . واعتبروا كل ما عداهم خارجين بدرجـة أو أخرى عن التدين إما بسبب انتماءاتهم الطائفية أو لعلمانيتهم ، أي تحت تهمـة الجهـل

بالدين أو معاداة الدين ، ومن ناحية أخرى، صدق الإسلامويون وهما مزدوجا وهو أنهم أعادوا الدين إلى الحياة والسياسة وأن ذلك لا يتم بدونهم . وهنا السؤال : هل صحيح أن الدين كان غائبا قبل ظهور الحركة الإسلاموية؟ لقد كان المجتمع السوداني شديد التدين وهذا سبب ازدهار حركتهم وقبولهم وعدم تعرضهم للاضطهاد والقهر الذي تعرض له الإخوان المسلمون الآخرون في بلدان عربية - إسلامية عديدة ، وأعتقد أن هذا يكفى ليؤكد إسلامية الحكم والسياسة والمجتمع في السودان . فالتدين الحقيقي عبادات ومعاملات والتسامح من أهم مظاهر الأخلاق في الإسلام . كما أن السوداني كان نموذجا طيبا في كل سلوكه وهذه سمعة قديمة لم تستجد بعد حكم الجبهة .

لم يكن الدين غائبًا طوال تاريخ السودان ، وحتى الإنجليز احترموا الشعور الديني لأنهم جاؤوا بعد الثورة المهدية. وكان خطاب كتشنر إلى المديرين في السودان واضحا، إذ يدعو لتشجيع كل أشكال العبادة والتدين وتشييد الجوامع فى المدن عدا الزوايا الخاصة التى يمكن أن تستغل لعمل معاد للحكومة وأن تكون بؤرا للشغب والتعصب الديني ، وللمفارقة ارتاحت مجموعات العلماء للقرارات ، وفى رد على مقال يهاجم الحكم البريطاني، يقولون : «فإن جميع الأمة السودانية قد ارتبطت بالحكومة الحاضرة الرشيدة ارتباطا حقيقيًا (...) لما هو شاهد بعين اليقين من جلب المنافع ودفع المضار» وتأمين الطرق وعمارة المساجد وبث العلوم الدينية ونشر المعارف بترتيب العلماء ومساعدتهم ، وتشييد الجوامع والمدارس فى عموم البلاد (حضارة السودان ٢٦ أكتوبر ١٩٢١) بغض النظر عن مناقشة الوطنية فالذي يهم هو أن المستعمرين لم يتجرؤوا على إبعاد الدين عن حياة الناس فما بالك بالحكام السودانيين المسلمين ؟ ويمكن للإسلامويين أن يتحدثوا عن غياب فهم معين خاص بهم للدين وهذا يتطلب عدم التعميم .

أما السؤال الآخر: هل استطاعت الجبهة خلال فترة حكمها إعلاء كلمة الدين

وزادت من التدين الصحيح في كل مناحي الحياة السودانية ؟ من أكبر الأضرار التي سببتها حركات الإسلام السياسي جميعها للدين الإسلام هو تغليب الجانب السياسي (السلطة والحكم) على الجوانب الثقافية والعقدية في الدين (الأخلاق ، المعاملات ، السلوك) فقد لجأت من أجل تثبيت سلطتها إلى وسائل لا يرضاها أي دين أو أخلاق ، وهذا هو الفصل الحقيقي بين الدين والدولة لأن دولة الإسلام تقوم على مكارم الأخلاق ، ولم يكن هذا التوجه غريبا عن المجموعة التي حكمت فهي قد رفضت داخل الحركة الإسلاموية السودانية أولوية التربية على الحكم والسلطة ، وهذا الجناح الذى تفاداه الترابي انتصر على المجموعة التي قالت بتغيير المجتمع قبل التفكير في حكم البلاد (ومن بين شخصياتها جعفر شيخ إدريس ومالك بدري ثم محمود برات وغيرهم). فالترابي ومجموعته يرون أن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن ، وهذا عين الفصل بين الدين (القرآن) والدولة (السلطان). لذلك ، الترابى وعلى الحاج وصحبهم قد فصلوا الدين عن الدولة مبكرا على المستوى العملي والآن يريدون أن يرموا الآخرين بدائهم ونؤكد أننا أمام قضية تنافس سياسي صرف ليست له أي صلة بالدين .

السودان : واقع علاقة الدين بالدولة

صرح السيد على عثمان محمد طه نائب رئيس الجمهورية خلال ندوة بجامعة الخرطوم ، بأن مسألة علاقة الدين بالدولة يمكن أن يعاد النظر فيها ، لو كان ذلك يمكن أن يساعد على حل الصراع بين الشمال والجنوب وإيقاف الحرب الأهلية . وقبل أن يمر أي وقت لتأمل الحديث وتقليب جوانبه المختلفة ، كانت الحملة قد انطلقت ضد طه ووجدتها المجموعة المنافسة التي يقودها الشيخ حسن الترابى فرصة لا تعوض ، لتأكيد زعمها بأن حكومة الإنقاذ قد تخلت عن ثوابتها وأنها تتعرض لضغوط خارجية للتراجع عن خطها الإسلامي ، ومن جانبها ، سارعت الحكومة نافية أي اتجاه نحو فصل الدين عن الدولة، وتراجع طه نفسه عن تصريحاته . ووجدت القوى المتصارعة على السلطة قضية جديدة للتنافس والمزايدة وإدانة الآخر. ولكن الطريقة التي أدير بها الموضوع تثير العديد من التساؤلات حول دينية الدولة فى السودان ودور الدين فى السياسة وحقيقة أسباب النزاع الشمالى الجنوبى.

من أهم المشكلات التى يطرحها النقاش الحالى حول علاقة الدين بالدولة أنه جاء فى سياق اقتراح البحث عن حل لمشكلة الجنوب وليس فى سياق آخر مثل عدم تطبيق الحدود الشرعية بين المسلمين أنفسهم . فمن الملاحظ أن تطبيق الحدود الشرعية معطل فى الشمال على الصعيد الفعلى والواقعى. ولكن هذا الوضع لم يجذب انتباه المتصارعين أو تم تجاهله عمدًا لأن المسؤولية السابقة مشتركة ، بينما تصريح نائب رئيس الجمهورية يتحدث عن المستقبل وباسم حكومة يعتبر الجناح الآخر نفسه بعيدًا عن اتخاذ قراراتها . ولكن الخطير فى هذا النقاش هو أنه يعطى الانطباع بأن الصراع بين الشمال والجنوب ديني وليس سياسيًا واثنيا . وهذا الموقف حاولت حركة الإسلام السياسي فى السودان نفيه باستمرار وكانت تتهم الكنيسة

بأنها تسعى لتدين المشكلة لكي تبرر مساعدة الجنوبيين وتسهم فى استمرار الحرب المشتعلة . وحتى حين يقال بأن الجنوبيين خرجوا عن اتفاقية أديس أبابا ، بسبب إعلان النميرى لقوانين سبتمبر ١٩٨٣ الإسلامية ، فإن أنصار الجبهة الإسلامية كانوا ينفون ذلك بشدة قائلين: بأن الحرب بدأت من عام ١٩٥٥ وتوقفت مؤقتًا.

تتعايش داخل الحركات السياسية السودانية تناقضات كثيرة تفضح غياب أى بوصلة فكرية توجه خطها أو توجهها السياسي كنوع من الشطارة والفهلوة مما يسر بتغيير المواقف حسب كل ظرف . وهذا ما فعلته الجبهة الإسلامية القومية حين قبلت باستثناء الجنوب من تطبيق الشريعة الإسلامية . وفى ذلك الوقت تعرضت الجبهة لنقد شديد باعتبار أن الشريعة لا تجزأ ولا يمكن استثناء مواطنين داخل الدولة الإسلامية من تطبيق الشريعة . وقد كان ذلك هو الفصل المتعمد والواعي بين الدين والدولة لضمان حق المواطنة على حساب العقيدة . وكانت ظروف الانتخابات والصراع السياسي يستوجبان على الجبهة الإسلامية القيام بمثل هذه الخطوة الجريئة . والآن ، والسلطة فى يد الجبهة الإسلامية فقد استثنت دستور ١٩٩٨ والذى يخلو تماما من أى ذكر لدين الدولة الرسمى أو أن الدين الإسلامى هو المصدر التشريعى الوحيد أو الرئيسى، وقد كان لهذا الدستور «العلمانى» ظروفه السياسية ، لأن الحكومة كانت قد وقعت اتفاقية السلام مع الداخل مع رياك مشار والمجموعات الجنوبية المعارضة للحركة الشعبية بقيادة قرنق . وكانت الحكومة الإسلامية تريد طمأنة الجنوبيين ، لذلك قدمت مثل هذا التنازل لتحقيق هدف سياسى تراه أنه أهم من التمسك بتحديد دين الدولة الرسمى! وكل هذه الممارسات تنسى ويقفز عليها .

هناك أيضا معارك مختلفة كثيرة فى الواقع السياسى السودانى ومثل هذا السلوك السياسى هو الذى يعقد مشكلات البلاد ويبعدها عن الحل الصحيح. وأعتقد أن من المعارك الكبرى المفتعلة هي علاقة الدين بالدولة ، فهذا مأزق وقعت فيه كل

الأطراف والقوى السياسية منذ الاستقلال وكان التركيز على موضوع الدستور الإسلامي على حساب قضايا أخرى مثل التنمية والوحدة الوطنية وتعميق وترسيخ الديمقراطية . فالسودان بلد متدين بالفطرة وينعكس ذلك على سلوك المواطن المسلم وغير المسلم ، فهناك أخلاق عالية وأمانة وكرم وجماعية ورحمة وتراحم يتسم بها المجتمع السوداني بكل تنوعه الثقافي والعرقي. وتظهر هذه الصفات والخصال الحميدة بالضرورة بين المسلمين الذين طبقوا جيدا مبدأ : الدين المعاملة . وكان الإنسان السوداني المسلم نموذجا طيبا للتدين -عبادة ومعاملة، وتظهر روح التدين هذه حتى ضمن من يعتبرون رقيقي التدين . إذ يلاحظ نقاد الأدب السوداني مثلا غلبة روح التصوف على الشعر السوداني حتى بين من يعتبرون ماركسيين . وما حدث في السودان ليس خوفا على الدين من الضياع والضعف ،لكن العكس فهو محاولة استغلال هذا الشعور الديني القوي في العمل السياسي الذي كان قد بدأ حديثا آنذاك ولم تكن الأحزاب والتنظيمات تمتلك برامج منهجية تعالج الواقع ولا أيديولوجيات كبرى متماسكة ، لذلك تسابقت الأحزاب نحو الدين لكي توظفه في العمل السياسي وكسب المؤيدين . وكان الإخوان المسلمون أول من قام بذلك واستطاعوا جر القوى السياسية وحشدها خلف حملة الدستور الإسلامي ، فقد كانوا يمثلون فئة قلة رأت أن تستفيد من الأحزاب ذات القواعد الدينية والتي تسميها الآن الأحزاب الطائفية.

تاريخيا ، لم يكن الموضوع علاقة الدين بالدولة ولكن علاقة الدين بالعمل الحزبي وليس بالسياسة أصلا . فالسياسة هم يومي لا يفصل عن الدين بل يتشابك معه . ولكن المطلوب عدم استغلال الدين في العمل الحزبي، خاصة إذا كان الجميع متدينين وبالتالي لا يمكن تفضيل متدين على آخر حسب الانتماء الحزبي ولكن الفضل بالتقوى. هذه هي نقطة الخلاف والتي لم يعبر عنها بصورة دقيقة بل انتقل النقاش إلى مرحلة تضر بعدالة وصحة القضية ،إذ يدور الآن حول علمانية الدولة . وهنا نجحت الجبهة مرة أخرى في جر خصومها إلى ميدان معركة

تريدها هي: دولة علمانية أم دولة دينية ؟ مثل هذا الطرح حين يقدم للمواطن العادى فالرد لا يحتاج لكبير تفكير. وحتى بين المتعلمين والمثقفين ، فإن هذه الثنائية تحمل فى ثناياها التباسين إبعاد الدين عن الحياة عموما، كذلك الربط الخاطئ بين العلمانية والإلحاد . وهنا ظهر قدر من التردد عند بعض الأحزاب التي أيدت في مقررات أسمرا ١٩٩٥ فكرة فصل الدين عن الدولة . فقد كان من الممكن تبنى مفهوم دولة مدنية عوضا عن علمانية فى هذا الحوار الدائر. ومدنية الدولة تعنى أنها غير ثيوقراطية وغير دكتاتورية . والإسلامويون أنفسهم يرفض صفة دولة ثيوقراطية باعتبار أن ذلك نظام كنسى وكهنوتي، وفى الإسلام لا يوجد كهنوت . وهذا ما نريد أن نصل إليه : سياسة بلا كهنوت .

يتبادر إلى الذهن من النقاش الذى دار بين نائب رئيس الجمهورية وخصومه، كأن النظام الحاكم هو الحامى الوحيد للدين فى السودان . كما يوجد انطباع خاطئ لدى بعض عناصر الإسلام السياسي، إن ما يسمونه بالإسلام الصحيح والشامل يبدأ وينتهي منهم وبهم . لذلك صنفوا بقية السودانين إلى طائفيين وعلمانيين ، وكلاهما خارج «المشروع الحضارى» الإسلامى. لاشك يمثل هذا الفهم اختزالا مخلا لتاريخ وواقع السودان إذ كيف يمكن استبعاد الأنصار والختمية كقوى دينية ساهمت فى انتشار وتعميق الدين الإسلامى فى السودان منذ زمن سحيق . أما المجموعات السياسة الأخرى، نجد أنه حتى برامج أحزاب مثل الشيوعى، البعث، الناصرى. . إلخ تخلو تماما من أى إشارة للعلمانية التى يوصفون بها .

عانى السودان كثيرًا من تهويمات النخبة السياسية والتى تصر على إدخال الشعب والوطن فى معارك غير حقيقية لا تخدم مصالحة ، بل هى وسائل لكسب سياسى عارض . ألم يحن الوقت لمواجهة القضايا الحقيقية التي تهم الناس ويمكن أن تخلص الوطن من محنته الحالية .

الترابي والحجاب الفكري

كتبت قبل فترة أقول بأن الترابى سياسى حركى أكثر منه مفكرًا ومنظرًا، وقد عاتبنى بعض الإخوة الإسلامويين بأننى تجنيت على الترابى وقللت من دوره بسبب الانحياز لموقف معارض . وحاولت أن أعيد قراءة الشخصية وفكرها لكي أكون أكثر موضوعية ، ولكن نشاط الترابي بعد قيام حزب المؤتمر الوطنى الشعبى يجدد سؤال الفكر فى مواقف الترابى . وذلك بطرح أسئلة مثل: ما هى القضايا والمفاهيم التي يدافع عنها الآن الترابى؟ وما هى الأدوات الفكرية والمنهجية التى يستخدمها لتوضيح فكره ودحض طروحات الطرف الآخر؟

يتميز أو يتسم الترابى بقدرة هائلة على استخدام لغة غامضة قادرة على أن تخفي وتحجب أكثر من أن تفصح وتصرح . كما أن لغة الترابى قادرة على إعطاء إشارات كثيرة متناقضة ويمكن لمتلقين مختلفين أن يفهموها بالطريقة التى يفضلونها . فهذه اللغة الحاجبة إحدى أدوات الترابى المهمة فى العمل السياسى. إذ تمكنه من تغيير مواقفه حسب الضرورة . بينما المفكر يفترض فيه أن يحدد بطريقة قاطعة مواقفه وهذا ما تسميه قبائل الترابى الثوابت . ولكننا نحتار كثيرا فى تحديد ما هو الثابت وما هو المتغير عند الترابى كمفكر أو سياسى؟ ويلجأ الترابى إلى اللغة والكلام كبدائل للأفكار بمعنى ليس بالضرورة أن تعبر كتابته أو خطبه عن أفكار إذ تكفى جاذبية اللغة نفسها بغض النظر عما تحمله من أفكار. لذلك يتناقض الترابى دون أن يشعر بهذا التناقض . لأن الجمهور والظرف المكانى والزمانى هم الذين يحددون ما يجب أن يقال وليس العكس بمعنى ثبات الأفكار رغم اختلاف الظروف والمتلقين.

بسبب ما تقدم يهتم الترابى بتحريك وتغيير الجمهور المستمع . وقد جذبت

اهتمامي لقاءات الترابى الجماهيرية خلال الأيام الماضية وتوقفت عند تصريحاته كذلك عند سلوك المستمعين . فالمستمعون رفعوا شعارات تثير الاستغراب ، فقد أوردت أجهزة الإعلام أن جمهور الترابى كان فى أغلبه من الطلاب والشباب والنساء أى ما نطلق عليه مصطلح القوى الحديثة . ولكن هتافات هذه الجموع تمعن فى التقليدية . فالإشارة التى ترفضها الحركة الإسلاموية وتنسبها للطائفية التى لا تسمح للأتباع بالتفكير هي العلاقة بين الشيخ والأتباع . لذلك حين يردد أتباع الترابى شعارات : جاهزين جاهزين ، فهم فى انتظار الإشارة و«أنت تأمر» كما يقول الإخوة المصريون. لقد انزعجت كثيرًا لأن تكون هذه هى روح الشباب والجيل الجديد والذى أمضى سنوات فى الجامعات والمعاهد العليا . رغم أن هذا الموقف ليس غريبا إذ لم يربوا على قيم الحوار والتسامر وقبول الآخر بل دربوا على العنف . وهذا تناقض محورى فى الحركة الإسلاموية أن تجند الطلاب والشباب إلى صفوفها دون أن تسلحهم بالفكر والمعرفة وتفضل السكين والمطاوى. وكثيرا ما أقارنهم بالإخوة الجمهوريين ، وأرى كيف ربى مفكر مثل الأستاذ محمود محمد طه أنصاره وكيف ربى الترابى وصحبه شباب الحركة ؟ وهذا مظهر للحجاب الفكرى بالمعنى المزدوج أى عدم توصيل أفكار ومنع وصول أفكار أخرى.

قام الترابى بضخ أسرار ومعلومات كثيرة ومثيرة خلال اللقاءات السياسية التي أقامها خلال الأيام الماضية حاول فيها تعرية النظام وإحراجه . والغريب فى جرأة الترابى هو أنه شريك فى كل ما حدث حتى ديسمبر الماضى. وهنا نحاسب الترابى فكريا ، وليس سياسيا فقط على ضوء كشف ارتباط نظام الإنقاذ بجهات خارجية دعمت الإنقاذ من البداية . فقد ذكر الترابى: «حدثنى الرئيس العراقى صدام وقال: إن الرئيس المصرى جاء فى بداية الإنقاذ وبشره بأنهم ارتاحوا الآن من الأصولية فى السودان وإن طلبوا منك مددًا فمدهم مما تشاء، وبالفعل كان المدد العراقى المسلح الذى لا يعرفه الناس هو أكبر دعم لقواتنا المسلحة.

لا أدري ماذا يريد أن يدين الترابى؟ وهل رفض هذا المدد فى وقته ؟ وهل كانت هناك علاقة فكرية تربط بين الإنقاذ ومصر مبارك وعراق صدام ؟ بالطبع يوجد من يجيب بأن الحرب خدعة والحركة الإسلاموية رغم مواقفها من الاثنين لا تمانع من الاستفادة منهم وقد فعلت . وفى الحالتين حين صمت الترابى وأخفى الدعم والآن حين كشف الأسرار يلجأ الترابى إلى مرجعية واحدة وهي فقه الضرورة . وهذا الفقه يتغير حين يكون فى الحكم أو خارجه . والأهم من ذلك ، هو أن بعض مصادر المعارضة والمصادر الغربية كانت تقول بوجود تعاون عسكرى عراقى - سودانى. ولكن الترابى والبشير والإنقاذ عموما كانوا ينفون بشدة تلك الشائعات المغرضة! والآن يتغلب السياسى على المفكر الذي لم يشغل نفسه بتقديم أى نقد ذاتى أو تبرير مقنع ويكفى أن الجمهور أمامه سوف يهلل ويبتهج لسماع هذه الأسرار.

كشف الترابى دور الباكستاني - الكندى والماليزى أنور إبراهيم نائب رئيس الوزراء، وكانت دوافعهم إسلامية . ويضيف عن الأخير: «وهو الذى دفع شركة البترول وهو الذى دفع الأموال لحكومة السودان . فكان التصنيع وكانت الصين وإخوانكم الذين كانوا معنا من مستضعفي الإسلام دعمونا بأموالهم حتى تمكنا من التصنيع والتخويف وإدخال الرعب في قلوب الأعداء. . فأين هم الآن بعد أن طردتهم الحكومة بطلب وشروط خارجية ورفضت نصرتهم فأين أسامة بن لادن وأين إخواننا في حماس» . وينسى المفكر الإسلامى المجدد أنه تراجع عن فكرة عالمية أو أممية الحركة الإسلاموية حين شارك في إبعاد هذه العناصر التى يتباكى عليها لأنه يتصور الآن أنها كانت ستقف معه فى صراعه مع البشير. فقد طردت هذه العناصر في وقت كان الترابى متقدا ويحرك كل خيوط السلطة ، نقول في لغتنا اليومية : اللى اختشوا ماتوا . كل الذى نرجوه قليلا من الحياء كذلك احترام عقول

الناس . لا أريد أن أنصح الشيخ ولست فى موقع الناصح . ولكن على الترابى ألا يتحدث عن الماضي لأنه صانع له وشريك فيه ومن الأحسن أن يتحدث عن المستقبل . ولكن هذا وضع صعب لأى مفكر حقيقى لأن المستقبل قد يعني إدانة الماضي بشجاعة وهذا ما لا يستطيع أن يفعله كل شخص .

اتخذ الترابى موقفًا سياسيًّا يهدم ركنًا فكريًا هامًا فى الحركة الإسلاموية . فقد رفض دعوة الاستنفار ونجدة القوات المسلحة فى معاركها الأخيرة فى جنوب وشرق السودان بل تحدث شامتًا عن هزائم قوات الحكومة ، وأن القوات المسلحة خرجت من واو وأن وفدًا حكوميًا لم يتمكن من الهبوط بالطائرة فى مطار واو، وأن أويل سقطت ويسألهم: أين همشكوريب وقيسان والكرمك ويقول : «أين قواتكم المسلحة وتبحثون عن الطلاب ؟» ويدعو المواطنين إلى عدم الاستجابة لدعوات الانخراط فى التفويج إلى مناطق العمليات العسكرية لأن الأهداف لم تعد هى الأهداف ! والمبادئ لم تعد هي المبادئ ممن أراد أن يقاتل من أجل جالون زيت أو قطعة أرض له أن يفعل ولكن القتال من أجل الدين لا وجود له الآن» . وهكذا ببساطة يصبح الجهاد المقدس مجرد طمع دنيوي لأن الترابى خرج من السلطة . ويتحول المفكر الذى قام بتزويج الشهداء إلى داعية لرفض الحرب ودون أن يكلف نفسه بتبرير وتفسير ذلك . لا يكفى أن يقول أن المبادئ والأهداف تغيرت ، فالصحيح هو أن الأفراد تغيروا . فالترابى يسيء إلى حركته بمثل هذا الكلام قبل أن يسيء إلى خصومه . ولكن المفكر الكبير يستمتع أكثر بهتافات أنصاره المحببة : «طيبة يا طيبة نحن الكيزان ما فينا جبان قائدنا ترابى أكبر إرهابي».

إن الطريقة التي سيدير الترابى بها معركته مع مجموعة البشير ستكشف الفرق بين السياسى الذى استوعب دروس كتاب الأمير لمكيافيلى جيدًا وبين المفكر الذى إمامه العقل ويرتكز على الحقائق والمنطق والحوار والاختلاف . فالحجاب الفكرى

إمامه العقل ويرتكز على الحقائق والمنطق والحوار والاختلاف . فالحجاب الفكرى الذى يختفى خلفه الترابى مثل ملابس الفرعون لأنه يصطدم بالواقع والتاريخ ، فهو قد يتلاعب بالألفاظ والكلمات ويستخدم القياس والتشبيهات والرموز، وقد يلجأ إلى المكايدة أو المطاعنة - حسب اللغة النسائية ، وقد يكمل غير المنطوق بالإشارات والحركات والبسمات . ولكن تبقى الحقيقة كالشمس . كل الذى أتمناه أن يسمح الترابى للشمس بأن تسطع خشية تضليل الشباب وتزييف وعي هذه الأجيال التى نريدها رغم اختلاف انتماءاتها السياسية - لكى تكون جزءا من مستقبل الوطن الذى لن يكون بغير العلم والعقل .

الدين والتدين في السودان

يظل الدين من الثالوث المحرم فى التفكير والبحث بطريقة حرة تماما، يضاف إليه : الجنس والسياسة . وتظل الدراسات الاجتماعية والثقافية ناقصة تماما حين تحاول دراسة المجتمع والثقافة والإنسان ثم تتهرب من دراسة الدين مثلا بطريقة علمية ومنهجية . ورغم الحديث الدائم عن الدين والاهتمام به ، تضيق باستمرار دائرة من يحق لهم الكلام أو الكتابة عن الدين . وهذه علاقة عكسية بين فهم الدين انتشار الدين . فالاتجاه نحو اقتصار دراسة الدين على خريجى الأقسام المتخصصة فى الجامعات الدينية ، يفصل الدين - بلا وعى -عن الحياد ويجمده في نصوص ومن ناحية أخرى ، رضى الأنثربولوجيون والاجتماعيون وعلماء الاقتصاد والسياسة ، بهذا التقسيم الخاطئ للعمل الأكاديمي والبحثى. ورغم ظهور متخصصين في العلوم الطبيعية يتحدثون عن الدين ولكن جاؤوا إليه لدعم مواقف الفقه والتوحيد من خلال ما يدعونه بالإعجاز. وهذا بدوره تناول ميتافيزيقي يتعامل مع النظريات وليس مع البشر. فالباحث في هذه الحالة يسعى لإيجاد مقابل لأي نظرية علمية فى القرآن الكريم، ودون أن يدرى يحول الكتاب المقدس إلى كتاب فيزياء أو كيمياء أو أحياء.

تزداد الحاجة إلى بحث العلوم الاجتماعية الدين أو ما يسمى بسوسولوجية الدين أو الاجتماع الديني والذى يقصد به دراسة سلوك المتدين وليس تفسير الدين كعقيدة وفكره فهذه مهمة علم اللاهوت والعلوم الدينية المختلفة والفلسفة أحيانا . فعالم الاجتماع والأنثربولوجيا يهتم بالدين كنشاط إنسانى يوجه تصرفات ومعاملات وعلاقات الفرد. لذلك اهتم ماكس فيبر بدراسة الدين لفهم العقلانية الغربية - رغم الاختلاف الظاهرى -وتطور الرأسمالية فى كتابه : الأخلاق البروتستانتية والرأسمالية . واعتبر الدين مصدرا لنظم القيم التى تحدد التنظيم

الاجتماعى وأعطاه دورا قويا فى التطور الاجتماعى رغم اتجاه الاجتماعيين الغربيين لتقليل الدور الدينى فى المجتمعات الصناعية الرأسمالية وميلهم نحو الوضعية كمرحلة عليا تتميز بالعلمانية . وكان جل اهتمام الاجتماعيين يتركز على تكوين الحركات الدينية ، وذلك لأن الدين له لغة ورموز وقيم يحاول علم الاجتماع تحويلها إلى وقائع أو حقائق وهذا يتجلى عندما ينظم المتدينون أنفسهم فى جماعات وحركات .

مع غياب الدراسات عن الدين فى السودان من زاوية اجتماعية فنحن نطلق أحكاما سريعة على الواقع الدينى خاصة حين يحاول البعض توظيف تدين الشعب السودانى فى السياسة . ومن البداية لابد من التفريق بين الدين والتدين . فالدين هو مجموعة العقائد وفى الإسلام : الإيمان بالله والتسليم له والقيام بما أمر به وأكده الرسولﷺ. أما التدين فالعمل بما جاء به ليس فقط فى العبادات بل فى المعاملات والسلوك اليومى. وفى خلط متعمد للدين والتدين يتجه الساسة الإسلاميون إلى القول : بأن الشعب السودانى متدين لذلك لابد أن تحكمه دولة دينية . وهنا يفرق علماء السياسة بين الدين كأساس للدولة أو كأداة للدولة ، فهناك ما يسميه ناصيف نصار - الضرورة الأداتية، للدين وليس الضرورة التأسيسية . فالدولة عنده لا تتأسس بطبيعتها على الدين وإنما تتأسس على المجتمع المتعين والمتشكل فى المكان والزمان . فالدولة تنشر على أساسها الأصلى وهو الوجود المجتمعي الذى يحتاج بطبيعته إلى تنظيم ، فهى لا تحتاج إلى الدين بطبيعة وجودها ولكنها تستعين به فى تأسيس الدولة إذا كانت له سيطرة وهيمنة عامة فى تشكيل الثقافة وضبط الروابط الاجتماعية وتحديد الكيان المجتمعى. وفى بعض الحالات قد يتطابق الانتماء الاجتماعى مع الانتماء الدينى، فهذه دولة دينية بحتة تستبعد من المواطنة من لا ينتمون للدين المحدد.

يعتبر السودان نموذجا جيدا لعلاقة المجتمع - الثقافة والدين منذ بداية دخول الإسلام . فقد أثرت الثقافات المحلية على الدين القادم والذى تبنى عناصر ثقافية سابقة - تسمى الآن رواسب ثقافية - رغم عدم إسلاميتها بل وتعارضها أحيانا مع العقيدة الصحيحة . وكان امتزاج الإسلام بالثقافات المحلية دليلا على عمقها فى نفوس السكان المحليين يضاف إلى ذلك أن الدعاة والمبشرين بالإسلام لم يكونوا متفقهين أو علماء دين بل تجارا وهاربين من مناطقهم الأصلية لأسباب مختلفة . لذا لم يكن لدى القادمين الجدد القدرة العلمية ولا النفوذ السياسى لفرض الدين حسب أصوله وأركانه المظهرة ومن هنا كان اندماجهم فى المجتمع ضرورة منعتهم من الصدام مع العقائد المحلية بل تكيفوا معها ووجدوا لها مكانة فى الدين الجديد. وهناك شواهد عديدة على تكيف الإسلام مع المجتمعات المحلية ، وقد أورد كتاب الطبقات أسباب قدوم العلماء والفقهاء فى فترات لاحقة بقوله: إن السودانيين لم يكونوا مسيحيين ولا وثنيين . واشتهرت حادثة العدة الشرعية كدليل على ضعف تمسك السودانيين بالشريعة ، والتي تقول: بأن الرجل كان يطلق زوجته ويعقبه عليها غيره من يومه دون وفاء عدة . كما أن انتصارات آراء رجال الطرق الصوفية على فتاوى العلماء المستندة على الفقه الرسمى، تؤكد قوة الثقافة المحلية مقابل ثقافة العلماء التى كانت تعتبر وافدة حتى ذلك الحين ، وكانت الصوفية عمومًا هى الأقرب إلى وجدان السكان المحليين . خاصة وقد كانت صوف عملية تتمثل فى الذكر والاحتفالية أكثر منها فكرية تهتم بوحدة الوجود والحلول مثلًا.

يحاول البعض كتابة تاريخ الإسلام في السودان بأثر رجعى أو حسب الظروف الراهنة ، وهذا يعنى تحويل التاريخ من علم وحقائق إلى أيديولوجية ومبررات سياسية . ويرون في ممالك الفوج والغور والمسبعات نظما إسلامية ، دون أن يبرزوا واقع تطبيق الإسلام فى تلك الممالك . ويقول أحد الباحثين الإسلامويين: إن التشريع فى تلك الممالك قام على دعائم من الشريعة الإسلامية (أحمد إبراهيم الطاهر حركة التشريع وأصولها فى السودان ، الخرطوم ١٩٩٥ ، ص٣٦). بينما

يقوم رجل دين حقيقي بمعنى لا تضلله السياسة بتحليل النظام القضائي فى تلك الفترة بطريقة مختلفة تبين تأثيرات المجتمعات المحلية والأعراف على التشريع . يورد الشيخ حسين سيد أحمد المفتى فى كتابه تطور نظام القضاء فى السودان (١٩٥٩) ما يسمى بقضاء الشريعة البيضاء وينحصر فى القرى والبوادى، فإذا حصل نزاع بين جماعة من أهل القرية أو البادية فإنهم يذهبون إلى أحد علمائهم المحليين للحكم بينهم . وسميت الشريعة البيضاء لسهولة المخاصمة فى مجلسها إذ يجد الخصم - كما يقول المؤلف - المجال واسعا للكلام وأن يرفع صوته ويشير بيديه وأن يضرب الأرض بعصاه ، وأن يحلف بالطلاق مرارا وتكرارًا ، وأن يحلف بوالده وبأبنائه وأن يحلف بالأولياء الأحياء وبالأضرحة مؤيدا ، وكل هذا أو جله لا يسمح به (ص ١٨ -٢٠) والدية فى عرفهم ألف ثوب من الدمور أو ٤٠٠ ريال أب نقطة دفعة واحدة أو على أقساط .وفى الشريعة العرفية هذه يتم حرمان النساء من الإرث وكل من يسرق يحاكم بغرامة مقدارها ست بقرات أو قيمتها أى لا تقطع يده. ولا عقاب على من يسرق بهايم غيره لغرض دبحها في وليمة عرسه بشرط أن يكون العدد المأخوذ معقولا. أما من يزنى بمتزوجة فيحاكم بغرامة مقدارها ست بقرات فإذا زنى بغير متزوجة فيحاكم بغرامة مقدارها بقرة واحدة أى لا يرجم . وقد حاول العلماء بسبب هيمنة الثقافات المحلية الإعلاء من العرف فى التشريع، ولكن هل يصل الأمر لدرجة التعارض مع أصول الشريعة المطهرة ؟ وهذا **ما حدا** الشيخ ابن عابدين على كتابة رسالة : نشر العرف فى بناء بعض الأحكام على العرف .

الاهتمام بالعرف هو ما نسميه التدين وليس الدين أى تكيف بعض قواعد وأصول الدين مع المجتمع والواقع الإنسانى. ونجد عند الإسلامويين والإسلامين تسميات عديدة تحاول إزالة التناقض مثل التنزيل على الواقع ، الاستصحاب ، درء الشبهات ، الضرورة ، المصالح المرسلة ، مقاصد الشريعة وغيرها من المحاولات الفقهية والفكرية لإيجاد مخارج تعفيهم من التمسك الشديد

والكامل بالدين . وحتى الحكومة الحالية واجهت مشكلة اختلاف التطبيق الواقعي في النصوص والمثال الذهني الذي تريد تطبيقه . ومن أوضح الاعترافات بتأثير التدين على الدين فى الواقع السودانى، ما نجده فى خطاب جلال على لطفي رئيس القضاء فى مؤتمر العدل والإصلاح القانوني (صحيفة الإنقاذ الوطنى ١٢ مارس ١٩٩٩)..

حين نترك التشريع ونلاحظ الحياة اليومية نجد من الصعوبة بمكان إدراج الفرد السودانى المسلم العادى فى فئة المتدين بالمعنى المتعالى للدين ولكن بالمعنى الذى يمكنه من إبعاد الخوف والعيش باتساق وعدم تناقض مع الطبيعة والآخر. ولكن لا تظهر آثار الدين على رؤيته وفكره وعمله . فالسودانى حين يقول: فلان زول الله ساكت ، لا يقصد معنى إيجابيا بل يقصد أن مثل هذا الشخص قليل المعرفة والحيلة . وكلمة الفقير أو الفقراء التي تستخدم لوصف رجال الدين فى السودان والتى يقابلها فى أماكن أخرى مصطلح فقيه توحى بقدر من المسكنة . ويقدم عبد الله الطيب شرحا جيدا لظاهرة الفقير، يقول : هذا الفقير ربما نظر إليه بمزيج من احترام واستضعاف : يحترمونه لصلته بالدين والغيبيات ويستضعفونه لعدم مشاركته فى الكسب واعتماده على الصدقة والهدية وأنه لا يشارك فى القتال.(حقيبة الذكريات ، ١٩٨٣،ص ٢٧) وبالنسبة للصفة الأخيرة ، تعتبر خصلة أخلاقية في مجتمع بدوى يعلى من قيم القوة والعنف والعدوان ، ألم تقل شغبة المرغومابية لابنها:-

يا حسين أنا أمك وأنت ماك ولدى	بطنك كرشت غى البنات ناسى
ودقنك حمست جلدك خرش ما فى	لاك مضروب بالسيف نكمد فى
متين يا حسين أشوف لن حك معلق	لا حسين كتل ولا حسين مفلق
لا حسين ركب الغى شاية غلق	قاعد لي زكى ولقط المحلق

ومن الجانب هناك مكانة عالية للهمباتى فى تلك المجتمعات البدوية المسلمة

لأنه يمتلك الصفات الأساسية للرجل الأمثل وهى الشجاعة والمروءة والكرم . وقد عرفت هذه البلاد رغم إسلامها عهد القيمان حيث تغير جماعة من قبيلة ما على قبيلة أخرى بغرض السلب والنهب . وقد تحول هذا العمل الجماعى إلى عمل فردى فى الهمبتة (شرف الدين الأمين عبدالسلام : الهمبته فى السودان ، الخرطوم ، ١٩٨٣ ص ٤٢-٤٤). وهنا تقف الشريعة / الدين عاجزة عن محاربة هذه الظاهرة من خلال مجتمعها نفسه وليس من خارجها ،ولا تستطيع اتهام هؤلاء بالكفر أو الردة. ويظلون يمارسون حياتهم العادية ويصلون ويصومون ويحجون ويزكون أى هم متدينون بدون التمسك بأصول تحريم السرقة وباعتبارها من جوهر الدين وليس التدين .

تذخر الحياة السودانية بنماذج عديدة لتعايش الأعراف والتقاليد غير الدينية تماما مع الإسلام . وتستوقف ظاهرة تعاطى الخمور الكثيرين كتعبير لتوترات التدين والدين . إذ يمكن أن يبدأ البعض شرب الخمر بعد أن ينتهى من صلاة العشاء أو أن يتوقف عنها فى رمضان . فالخمر طقس اجتماعى سابق للإسلام ورغم تحريمها استمر السودانيون المسلمون فى تعاطيها فى كل المجتمعات المحلية . ومن المفارقة أن بعض المناطق التى أنتجت صفوة رجال الدين فى السودان أبقت على ظاهرة الخمر وتعاطيها فى المناسبات الاجتماعية دون أي تغيير. يتابع أبو سليم هذه الظاهرة : ظلت مجالس الشرب ظاهرة اجتماعية لها مكانتها فى المناسبات الاجتماعية كحفلات الزواج والختان وتشييد السواقي والمنازل فضلا عن الربط بين الأصدقاء وما تتيحه لهم من ساعات البهجة والهناء. (. . .) ورغم أن الخمور محظورة بشكل ثابت وملح فى الإسلام فإن القوم -أعنى قطاع الشاربين -كانوا ينظرون إلى هذا الحظر بقدر كبير من التساهل . وقد ذهب قول بعض ظرفائهم : «البلح بلحنا والمويه مويتنا شن حرمو» يلاحظ أن مفهوم الحرام يتركز عند أخذ حق الغير. وقد تعتبر الخمور المستوردة حرامًا ورجسًا (مجلة الدراسات السودانية العدد الأول المجلد السابع ديسمبر ١٩٨٢ خمور النوبة) ورغم كل القو نين الحالية الصارمة

لم يتوقف تعاطى الكثيرين للخمور مع ازدياد نسبة المرتادين للجوامع فى نفس الوقت.

حافظ المجتمع المحلى على تقاليد فرعونية قديمة وقبطية بالذات فيما يتعلق بالتجارب الحرجة مثل الوضوع والزواج والختان ، إذ يبدو أن الأدعية اللفظية التى جاء بها الإسلام لم تكن ترض مخاوفهم ، ووجدوا فى تلك الطقوس القديمة راحة وترويحا عن النفس . وهنا كان العنصر الإفريقى الصاخب الميال إلى الموسيقى والرقص والألوان قد تفوق على جفاف الصحراوي والبدوي. وهذا كما قلنا يفسر الميل الصوفى كذلك استمرار الزار وكأنه ذكر أنثوي. ولم أستغرب حين ظهرت فرق موسيقية صوفية تستخدم الموسيقى الحديثة ولها فرق بأزياء متميزة . ولم أستغرب بظهور شيخ مودرن : محايتو بيبسي ، .كار هذا يدل على أن التدين هو الذى يسود وأن الدين رغم كل مؤسساته الرسمية ومع أن الدولة تحاول أن تقوم برعايته وحمايته فإنه لا ينافس . ولا نذهب بعيدا ، ففى السياسة كيف يفسر فقهاؤنا هذه الحشود التى مازالت تؤيد الطريقة الختمية والمهدية رغم أن زعماءها خارج السلطة : وكيف نفسر أن الشريعة الإسلامية طبقت مرتين من خلال حكام عسكريين ولم تأت عن طريق صندوق الانتخابات؟

السودانى متدين بالمعنى الشعبي المتفاعل مع واقعه المحلى ويتحول الدين لديه إلى ثقافة شعبية بعيدا عن تعقيدات الأحكام الفقهية . لذلك فهو يفضل من يفتى بلهجة دارجة عامية على من يتقعر ويعنعن مراكما الأسماء والكتب . هذا الفرق الدقيق بين الدين والتدين هو الذى يفصل بين التجريدى والواقعى. ويمكن إذ نرجع إلى محاولات الإصلاح الدينى الذى يطالب بالعودة إلى السلف أو الأصول، لماذا تنحسر بينما تنتشر الصوفية بملامحها المتعددة ؟

الإنقاذ بين المؤسسة الدستورية والصراعات الفردية

أعلن نظام الإنقاذ الحاكم في السودان منذ عام ١٩٩٥ أنه سيعمل على الانتقال تدريجيا إلى وضعية دستورية جديدة ، وذلك باعتبار أن الفترة الممتدة من انقلاب ٣٠ يونيو ١٩٨٩ تمثل حقبة استثنائية اقتضتها ظروف الثورة واستخدم نظام الإنقاذ اللغة السياسية الدارجة التى تقول بأنه انتقل من الشرعية الثورية إلى الشرعية الدستورية ، رغم غرابة استخدام مثل هذه المصطلحات من قبل نظام ينتسب إلى الإسلام وبالتالى يفترض أن يكتسب شرعية واحدة منذ اليوم الأول لأن مرجعيته ثابتة لا تتقلب حسب شروط خارج المنظومة العقدية نفسها التى يستند عليها الحاكمون.

حكمت الإنقاذ من البداية بالمراسيم الدستورية التى يصدرها رئيس الجمهورية وكان آخرها المرسوم الدستورى الثالث عشر الذى مهد لإعلان دستور من خلال تضمينه لمواد خاصة بانتخاب رئيس الجمهورية واختيار مجلس الوزراء وانتخاب المجلس الوطنى، وبموجب هذا المرسوم تقول المادة (٦٩) : " تسعى الدولة لإقرار الدستور الشامل بالبلاد بعد اكتمال أجهزتها واستقرار نظامها العام وذلك بالنحو الآتي:-

أ- يتولى الرئيس المبادرة بإعداد مشروع الدستور من مادة المراسيم الدستورية وما يكملها من نصوص متسقة مع روح تلك المراسيم وروح التجربة الدستورية والتوجهات العامة للنظام السياسى للبلاد.

ب - يتداول المجلس الوطني في مشروع الدستور ويجيز نصوصه بالتشاور والتوافق مع الرئيس أو بأغلبية ثلثى الأعضاء.

ج - تتولى هيئة الانتخابات العامة عرض مشروع الدستور بعد إجازة المجلس الوطنى فى استفتاء شعبى عام.

د- عند موافقة غالب الشعب على مشروع الدستور فى الاستفتاء يوقع الرئيس عليه ويصبح نافذا.

وفى هذا الأثناء بدأ الشيخ حسن الترابى يلعب دوره كمشرع مستفيدا من دراسته القانونية وخبرته الطويلة فى المساهمة فى وضع الدساتير داخل وخارج السودان ، وقام بعملية البناء الدستورى للانقلاب العسكرى الذى أحس بأنه قد أمن نفسه وبسط هيمنته فى الأمن والاقتصاد والإعلام أو ما أسماه الإنقاذيون مفاصل السلطة ، وكانت مهمة الترابى هى وضع دستور رئاسى واسع السلطات يحقق انفتاحا محسوبا وموجها وأن يؤدى كل ذلك إلى نتيجة واحدة وهى تأكيد سيطرة الإسلامومين على السلطة بطريقة يقل فيها التوتر والقمع المكشوف ، وكان مخطط الترابى يقتضى أن يكتفى فى المرحلة الأولى برئاسة المجلس الوطنى حتى يتمكن من تمرير التشربعات التى تساعد فيما يسمونه التمكين ، وبالفعل أدار الترابى المجلس الوطنى بالطريقة التى ساعدت الجبهة الإسلامية على تأكيد سيطرتها على السلطة السياسية بدون تهديد ، وكان الهدف الثانى للترابى هو رئاسة الجمهورية وكان أمامه خياران الأول: أن يعمل حتى يجد التأييد الذى يمكنه من الترشيح والفوز فى الانتخابات ، أو أن يجرد رئيس الجمهورية من سلطته وأن يركز السلطات فى يد المجلس الوطنى ويكون هو الحاكم الفعلى مع وجود رئيس جمهورية رمزى.

يمكن القول بأنه يصح إطلاق كلمة نظام إسلامى على التجربة التي تستند على الإسلام حسب رؤية الجماعة الحاكمة للإسلام ، فالإسلامويون يرون الكلمة أكثر شمولا لأن ما يقدمه النموذج الإسلامى هو أكبر وأوسع من الدولة الإسلامية ، ولذلك يتحدثون عن المجتمع أيضا كمكون مكمل للنظام السياسى الإسلامى الذى يعرفونا كما يلى:

النظام السياسى بمفهومه السياسى الشامل ، إنما يمتد لاستيعاب مؤسسات الدولة السياسية والتشريعية والتنفيذية وسائر منظمات المجتمع ، فهذا المفهوم يستوعب حركة الدولة والمجتمع معا بكل مناشطها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية[1].

تواجه الفكر الإسلامى فى تطبيقا السودانى مشكلة مؤسسة الدولة مع تنظيم المجتمع ، فالترابى يتحدث كثيرا عن تذويب الدولة فى المجتمع وكأنه يتحدث عن المجتمع في مرحلة الشيوعية ،ويتردد فى أدبيات الحركة الإسلامية السودانية القول بأن المجتمع هو الأصل والدولة هي الفرع ، لذلك اعتبر الإسلاميون وعلى رأسهم الترابى أن النظام السياسى يهدف إلى تنظيم حركة المجتمع الذاتية الحرة أكثر من اهتمامه بنشاط الدولة المنضبطة بالقوانين ، ومن هنا كانت ضرورة قيام المؤتمر الوطنى والذى يختلف حسب رأيهم عن المؤتمر الحزبى، باعتبار الأول مؤتمر قومى جامع يمثل كل تنظيمات المجتمع والدولة معا، ويمثل إرادة الأمة بأكملها بينما الحزبى يقتصر على جزء من الأمة.

انعقد الاجتماع الأول للمؤتمر الوطنى في الفترة ١-٤ يناير عام ١٩٩٦

---

(١) التقرير الاستراتيجي السوداني ١٩٩٦ – مدرسة الدراسات الاستراتيجية ص٧.

والذى وصفته الوثائق الرسمية بأنه أكبر وعاء قومى جامع لتمثيل إرادة الأمة وأعلى سلطة سياسية للبلاد، وأنه قد اكتمل بعقده تأسيس السلطة الشعبية على المستوى الاتحادى بعد تأسيسها على المستويين المحلى والولائى، ورغم أن الاختيار يتم من قواعد دنيا أو ما يسمى بالمؤتمرات الأساسية تليها المؤتمرات المحلية ثم مؤتمرات المحافظات، إلا أن الإقبال على المشاركة فى هذا الشكل الجديد ضعيفا لأن الأغلبية بقيت على الولاءات الحزبية والطائفية السابقة ، وانفردت الجبهة الإسلامية القومية والمتعاطفين معها بالتنظيمات الجديدة مما جعل هناك شبه تطابق بين الجبهة والتنظيم الجديد الذى أريد به تجاوز الانقسامات الحزبية والجزئية الوطنية حسب رؤية النظام ، هذا وقد شهدت انتخابات الأمين العام تنافسا انعكست فيه غلبة الشعور الجهوى والاثنى على الانتماء الحزبى والأيديولوجي إذ كانت المنافسة بين غازى صلاح الدين والشفيع أحمد محمد تعبيرا عن صراع بين أبناء العرب من جهة ويمثلهم الشفيع وبقية السودان وبالذات أبناء المناطق النيلية والعاصمة المثلثة من جهة أخرى، وهذا ينفى الوطنية والعقدية حتى داخل الجبهة الإسلامية ويجسد استقطابات ستؤثر على شكل الخلافات لاحقًا.

تتنازع الشيخ حسن الترابى رؤيتان للحكم ، الأولى تميل إلى قيام نظام رئاسى قوى قادر على تغيير المجتمع بمساندة تنظيم سياسى شامل ، والثانية ترتكز على دور فعال للمؤتمر الوطنى يقوم بالتخطيط والتوجيه والمراقبة رغم أنه ليس سلطة تنفيذية أو تشريعية، وهذا ما يفسر الازدواجية التي تسببت فى تفجير الخلافات ، فهى ليست ازدواجية فى الشخصيات بل فى مصدر السلطة، ويبدو أن الشيخ الترابى انحاز إلى رؤية تعول على دور المؤتمر

الوطنى، لذلك تقلد -لاحقا أمانة المؤتمر الوطنى ورئاسة المجلس الوطنى، وبالتالى يقوم من هذا الموقع بمهمة تخطيط التشريع فى التنظيم ثم تمريره فى المجلس الوطنى، كما أن رئيس الجمهورية يكتسب كثيرا من سلطاته وشرعيته من خلال وجوده وهو فى التنظيم وليست لديه سلطات خارج هذا الإطار، ورئيس الجمهورية يعتبر رأس النظام السياسى لأنه يرأس مجلس الأمانة العامة للمؤتمر، وبالنسبة لمجلس الوزراء، فهو ينسق مع المؤتمر عبر وزير العلاقات بالمجلس الوطنى.

كان هدف إنشاء المؤتمر الوطنى هو خلق الحزب الحاكم القوى ثم بعد ذلك يمكن إعطاء بقية القوى السياسية قدرا محدودا من الحركة ، وأن تقلل القبضة الأمنية على أن يقوم المؤتمر بدور تأمين النظام ، فالترابى يعلم استحالة إلغاء الولاءات الحزبية المعروفة ولابد من إيجاد وسيله لاحتوائها بحيث تتمكن من التعبير عن نفسها دون أن تمثل خطرا حقيقيا للنظام ، ومن هنا كان قانون تنظيم التوالي السياسى لعام ١٩٩٨، والمادة الثانية التى تفسر التشريع ، تقول : فى هذا القانون ما لم يقتضي السياق معنى آخر: التنظيم يقصد به جماعة تقوم بتنظيم التوالى السياسى وهو الترابط والتناصر الطوعى للتعبير السياسى بغرض الدعوة والتنافس في الانتخابات لولاية السلطة العامة وذلك وفق القانون، ويضيف: يلتزم التنظيم في حركه السياسية بثوابت المبادئ والأحكام في الدستور والقانون ولا يتخذ التنظيم أى وسيلة أو تدبير فى سبيل إنفاذ أى مذهب لتعديل تلك الثوابت إلا بالطرق والإجراءات التي تقتضيها النصوص الدستورية والقانونية.

يمكن القول بأن الشيخ حسن الترابى قد استطاع على مستوى سن التشريعات والقوانين أن يقيم بناءات دستورية وتنظيمية تبدو شكليا وكأنها قادرة علي إضفاء الشرعية والشعبية علي نظام الجبهه ، ولكن بعد ١١ عامًا لم ينجح حكم الإنقاذ فى توسيع قاعدته الشعبية بل انحسر تأييده فى قطاعات كانت تدعم الإسلامويين مثل الطلاب والشباب والمرأة ، ورغم كل هذه التشريعات والمؤسسات كان الواقع يأخذ مجرى مختلفا لكل التوقعات التى ظنها النظام ، فقد رأت الإنقاذ أنه بعد هذه السنوات التى لم تشهد تحديا شعبيا لسلطتها من خلال التظاهرات والمواكب والإضرابات ، أنه من الممكن جذب جماهير جديدة مؤيدة ، ولكن الشعب السودانى اختار مقاومة سلبية وهى مقاطعة كل تنظيمات ومؤسسات السلطة ، فالشعب قد لا يقاوم لأسباب موضوعية ولكن يقف متفرجا على ما تفعله الحكومة حين يعجز عن التعبير من رفضا، ووجد النظام نفسه وقد استنفذ حماس الأيام الأولى كما أن حساب الإنجازات كان مخيبا لطموحات الحركة الإسلاموية ، وكان لابد لها من أن تتوقف لمحاسبة نفسها ثم تحديد سبل الحكم والإدارة في المرحلة القادمة ، وكان من الصعب على الكثيرين أن يكابروا ويستمروا فى نفس النهج ، وارتفعت أصوات في داخل المؤتمر الوطنى تطالب بتغيير السياسات على مستوى العلاقة مع المعارضة ممثلة في التجمع الوطنى الديمقراطى، وعلى مستوى العلاقات الخارجية التي ساءت مع الجميع تقريبا مما أحاط السودان بعزلة واضحة.

انفجر الصراع بين مجموعة تعمل كلى تحسين صورة الإنقاذ داخليا وخارجيا من خلال التراجع عن بعض السياسات وإعادة النظر في مواقف سابقة ، وقد وقفت مؤسسة الرئاسة في هذا المعسكر وقامت بإجراءات حاولت أن تعبر بها عن حسن النية وأن تطمئن الأحزاب والقوى المعارضة بالإضافة إلى دول الجوار

والإقليم ، كذلك تحسين صورة السودان عالميا بعد أن وضع في قائمة الإرهاب الدولي، أما المجموعة الثانية فهى تتحدث عن ثوابت الإنقاذ وأن الرئيس عمر أحمد البشير وجماعته تراجعوا عن المشروع الحضاري تحت ضغط الغرب ،وقام الشيخ حسن الترابى بأول المحاولات لتقليص سلطات رئيس الجمهورية وحاول أن يوظف المجلس الوطنى (البرلمان) الذى يرأسه فى معركته ضد رئيس الجمهورية ، والشيخ الترابى الذى هندس هذه المؤسسات الدستورية والتنظيمات السياسية كان يظن أنها أداة سهلة فى يده ، ولكن العملية السياسية كانت قد خلقت مصالح جديدة وتحالفات متسقة مع هذه المصالح ، وبالتالى لم يعد الخلاف سياسيا وعقديا بل تكونت طبقات وفئات اجتماعية جديدة تستخدم وجودها في المجلس الوطنى أو المؤتمر الوطنى لتكريس مصالحها وحماية مواقعها التنفيذية والسياسية ، وأصبحت هذه القوى تفكر فى المستقبل بطريقة مختلفة، فهى تخشى أن تفقد كل شيء لو أصرت الإنقاذ على استبعاد الآخرين ، لذلك كالبت بقدر من الانفتاح علي الآخر، ،هذا ما رفضته المجموعة العقائدية والتي ترى إمكانية الاستمرار بدون الآخرين وأن الحزبية قد قبرت إلى الأبد.

تسارعت الأحداث منذ ١٢ ديسمبر ١٩٩٩ حين أصدر الرئيس عمر أحمد البشير قرارات جريئة استبقت خطوات الشيخ الترابى وحرمه من إمكانية استخدام المجلس الوطنى فى تقليص سلطات الرئيس ، فقد أعلن البشير حل المجلس الوطنى، ودخل الترابى ومجموعته فى مواجهات دستورية ورفع الأمر إلى المحكمة الدستورية والتي أيدت لاحقا قرارات رئيس الجمهورية ، وهكذا انقلبت مؤسسات وتشريعات الترابى عليه ، فقد منح الرئيس فى الدستور الذى وضعه سلطات واسعة استخدمها ببراعة ، ويرى البعض أن الترابى كان يتوقع أن يكون هو رئيس الجمهورية القادم لذلك أغدق على المنصب بسلطات عديدة واسعة ، وفى وقت لاحق استطاعت مجموعة البشير أن تسحب التنظيم السياسى -المؤتمر

الوطنى إلى صالحها وغيرت القيادات التي شكت فى ولائها ووجد الترابى نفسه يفقد باستمرار مواقعه داخل التنظيم وتحاصره المجموعة الأخرى وتجعله في موقف المدافع الضعيف ، ورغم شعبية وكارزمية الترابى وسط الإسلامويين إلا أنه وجد كثيرا من المناصرين الأقربين قد انسحبوا منه وانضموا إلى في المعسكر الآخر.

وهنا يأتى السؤال : هل يستطيع نظام الإنقاذ أن يستمر فى المستقبل بدون الترابى؟

من الواضح أن البناء الدستورى والتنظيم السياسى كانا شكليين ومعزولين عن القواعد الشعبية ولم يكونا أي شرعية يستند عليها نظام الإنقاذ ، وهذه هي أزمة النظام بجناحيه -فقدان الشرعية وعجزه عن تكوين وبناء شرعية ، لذلك استطاعت مجموعة البشير أن تسيطر من خلال الإجراءات الإدارية ولم تستطع مجموعة الترابى تحريك الشارع وهى التى كانت تتحدث عن المسيرات المليونية أى قدرتها على حشد مليون شخص لأى موكب أو مسيرة ، وظهر جليا أن جاذبية الحكم والسلطة أقوى من كل شيء، فقد انحاز الوزراء والتنفيذيون بأعداد كبيرة إلى ما يسمى مجموعة القصر، ورغم أن الترابى طلب من مؤيديه الاستقالة عند نشوب الأزمة ولكن لم يستجب غير وزير واحد (محمد الأمين خليفة)، وقد دلت الأزمة على انعدام شعبية التنظيم السياسي حين ينفصل من حماية ومظلة الدولة ، فالمؤتمر الوطنى كان يعتمد في كل نشاطاته على الدعم الرسمي وبالذات الجوانب المالية.

أثبتت التطورات الأخيرة أن الإنقاذ يمكن أن يستمر بدون الترابى الذى فشل فى تكوين قاعدة جماهيرية بالسبل الديمقراطية ، فالمؤسسات الشكلية قامت علي قاعدة : الترهيب والترغيب أو ما أسماه معاوية بن أبى سفيان :

المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة، فالسلطة القائمة استمالت كوادر وقواعد الجبهة الإسلامية القومية من خلال إغراقها في امتيازات كبيرة، لذلك نلاحظ أن مجموعة القصر قامت بعملية إحلال لعناصر مؤيدة للترابى من خلال انتخابات لقيادات محلية للمؤتمر الوطنى، ونجحت في تصعيد مؤيدي البشير، وهذا وضع دستورى إذ لم يتم تعيين هذه القيادات، بل فضل الكثيرون تأييد الحكومة وإلا فقدوا مناصبهم التي تمكنهم من حصد الامتيازات والتسهيلات .

لم يعد أمام الترابى غير خيار واحد وهو تأسيس حزبه الخاص من جديد،الاختلاف الآن حول من يحق له استخدام اسم حزب المؤتمر الوطنى، وقد فشلت محاولات رأب الصدع بين الجناحين كذلك وساطة الحركة الإسلامية وعلماء الإسلام التي قادها الشيوخ: يوسف القرضاوى وعبد المجيد الزندانى وعربيات وغيرهم، ونصحوا الطرفين بأن يفترقا بإحسان أى تجنب الصدام العنيف، ومن الواضح أن الشيخ الترابى قد خسر المعركة كاملة ولن يحاول العودة إلى موقع سلطة، ولكن سيجعل الحكم صعبا بالنسبة للآخرين وسوف يواصل المزايدة مع جماعة القصر حول الإسلام وتطبيق الشريعة الإسلامية، فالمرجعية واحدة عند الجناحين ومن هو خارج السلطة يكون دائما قادرًا على النقد وتعداد السلبيات، وهذا ما ستقوم به جماعة الترابى (أو جماعة المنشية مقر الترابى -كما تسمى) وهو يجيد المناورة والمكايدة السياسية -حسب مصطلحه للصراعات والمماحكات السياسية.

السودان عند مفترق الطرق

يعاني سلوك حكومة الإنقاذ في السودان من توتر إشكالي -أي غير محسوم فكريًا وعمليًا- بين الموقف الأيديولوجي والسياسي. إذ بينما يميل الأول إلى الحديث عن -أو تصور- ما يسميه النظام: ثوابت الإنقاذ، نجد الثاني يخضع لضرورات تغيير وحركة المصالح، وبسببه يتحدث النظام عن الوفاق ويتفاوض مع الآخرين -الخصوم والمعارضة وتتعدد حاليًا منابر ومسارات التفاوض في نيفاشا وأبوجا والقاهرة والخرطوم نفسها. ولكن جميع هذه التحركات هي روايات مفتوحة النهايات أو على الأقل مؤجلة النهايات. ويتجنب النظام -باستمرار- الحسم لأن الأيديولوجي (الثوابت) مازال غالبًا وفي نفس الوقت ناجحًا، ويعمل الأيديولوجي بنشاط عقول الإنقاذيين كتعويض للفشل الواقعي. وقد يجعله السياسي ينحني لعاصفة أو أزمة ثم يعود ليتماسك -رغم كل ضعف عناصر وجوده- ويتعامل النظام مع الجنرال الذي يسمى الزمن ويقوم في النهاية بتحديد المنتصر بطريقة لا تاريخية، ولكن على المدى القصير تنجح مناورات اللعب بالوقت أو استثماره في تضييع الوقت! ويساعده في ذلك، أن التاريخ -وهو الوقت مجسدًا في قرارات وأحداث- على الصعيدين المحلي والدولي لم يعد زمنًا صاعدًا ومتقدمًا، ولكن يكرر نفسه في شكل مآسي يومية، ويظل دائريًا ومعادًا بسبب غياب الجديد والبدائل إن لم نقل غموض المستقبل، فقد سقطت الأيديولوجيات والأفكار الكبرى، ولم يحل محلها فكر جديد أو نماذج ومشروعات ذهنية جديدة. ومن المفارقة أن أيديولوجية العنف والإرهاب

والقتل تسود وتنتشر وكأنها ستنهي التاريخ أو تفتيته إلى رعب وعدم أمن يملأ العالم كله ، ويكون بديل العولمة الإنسانية التي كادت أن تكون يوتوبيا معاصرة. وهكذا استطاع المعادي والمتكرر أن يملأ فجوات التاريخ الحقيقي والذي يفترض فيه دائمًا أن يكون صاعدًا أو على الأقل لوبيًا أن يصعد ويهبط ويصعد مرة ثانية.

ضمن هذا المشهد الغرائبي الدولي يمكن أن يوجد ويستمر نظام مثل الإنقاذ في السودان. فالنظام الشمولي يستنفذ توظيف التعددية والنسبة وحق الاختلاف وقبول الآخر المختلف والتعايش السلمي مع المختلفين . مما يزيد هذه المرحلة التي تسمى فكريا وثقافيا وفلسفيا –في الغرب، صارت النسبية هي المطلق الوحيد. وصارت سمات كل المؤسسات على المستويين الوطني أو الدولي عدم القدرة على تحقيق الإجماع (Consenus) بين أي مجموعة أفراد مهما كانت صغيرة. ولذلك يحاول النظام السوداني الاستفادة من تباينات الآراء داخل مجلس الأمن أو الاتحاد الأوروبي ، أو بين بعض دول أوروبا وأمريكا ، أو المحاولات الاستقلالية لبعض دول العالم الثالث أو غير العربي، أو بعض تجليات صراع الحضارات : المسيحية والإسلام. ووسط هذا التنوع الهائل في المواقف والرؤى والعلاقات، ينشط النظام من أجل تجنب الإدانات والعقوبات. وينجح بالفعل في توظيف خلافات الدول الأعضاء في مجلس الأمن في تعطيل قرار أمريكي حول دارفور ، وتضطر الولايات المتحدة إلى تعديل القرار أربع مرات حتى يفقد أي محتوى. والأهم من ذلك ، الوقت الذي يكسبه النظام أو يضيع بالأصح، لأنه خلال هذه الفترة تظل الأزمة الإنسانية قائمة وتتفاقم تعقيدات الحياة للاجئين والنازحين ، وتتصاعد أعدادهم يومًا بعد يوم. واستفاد النظام السوداني كثيرًا من 'الاختلاف الشكلي

حول توصيف ما يدور في دارفور هل هو تطهير عرقي أم فعل عدواني شرعي أي تستخدم فيه الدول حقها في اللجوء إلى العنف تجاه مخاطر أمينة تهدد وجودها؟ ومن خلال الجدل حول حقوق السيادة الوطنية تعطلت عمليات التدخل الإنساني السريع رغم أن النظام السوداني سمح لاحقًا بانتهاك السيادة الوطنية بدءًا من قبول قوات حفظ أمن إفريقية أصر في البداية أن تكون لحماية أمن المراقبين، وحتى نقل الجنود الأفارقة بالطائرات الأمريكية، مرورًا بدخول الإغاثة في ليبيا وليس الخرطوم الكبرى والكتل على الصعيد العالمي، نظام الخرطوم في فضيلة مراجعة الذات ونقدها بهدف تعديل سياساته وعقلنتها بحيث يتمكن من حل المشكلات المستعصية بفكر استراتيجي ووطني بعيدًا عن التكتيكات قصيرة المدى والحزبية الضيقة.

فمن المؤكد أن وقف مصر أو باكستان أو الجزائر ضد قرار إدانة للسودان في موضوع يتعلق بانتهاك حقوق الإنسان، لا يعطي النظام السوداني إشارة صحيحة لإنجازاته في مجال حقوق الإنسان مثلا، فعل يقاس موقف النظام في مبادئ وقيم من خلال الأصوات التي وقفت ضد أو مع السودان أم يفترض أن يكون للنظام مرجعية ورؤية قادرتان على تقييم الموقف أو السلوك دون اللجوء إلى شهادات دولية؟ هذه هي العلاقة الملتبسة جعلت منه حكمًا ومرجعًا لسلوكه السياسي بالذات فيما يتعلق بالديمقراطية أو الشرعية الشعبية وحقوق الإنسان، فقد كان النظام – ومازال – يخشى الاجتماعات السنوية للجنة حقوق الإنسان بجنيف، ويحشد لها الخبراء والمرافعات والبيانات. وأصبحت محكمة ضمير بالنسبة لنظام كان يفترض فيه أن يخشى الله ورسوله حين يتعامل مع مواطنيه. ودون أن يدري حوّل النظام سلطة تقييمه وتقويمه إلى الخارج وبالذات الغربي المسيحي أو العلماني،

الذي جعل النظام كبديل أو مشروع مغاير له. وكانت النتيجة أن النظام لم يعد يحترم شعبه ولا يأبه برأي شعبه فيه، ومهما احتج الناس أو شكوا، فالنظام يزداد عتوًا، ولكن كلمة واحدة في بيرو أو دانفورث تقف لها كل أجهزة الدولة وحزبها لنفي حدوثها ، وقد يهاجم النظام أولئك المتدخلين في شؤونه ، ولكن الشاهد أنه يهتم ويرد ويحاور..

كان النظام السوداني سيئ الحظ تاريخيًا، إذ جاء بعد انتهاء نظام القطبين والحرب الباردة، وإلا لكان قد وظف مواجهة المعسكرين جيدًا وحقق مكاسب هائلة. لذلك تظل مناورات الوقت محدودة التأثير ضمن النظام العالمي الجديد أو نظام هيمنة القطب الواحد وهو الولايات المتحدة الأمريكية. فالحكومة السودانية تتعامل مع القطب الواحد أمريكا بطريقة شديدة الالتباس يتداخل فيها الظاهر والباطن أو المعلن أو الممارس، ويتجلى توتر الأيديولوجي والسياسي جيدًا في هذه العلاقة الانفصالية بين الحب والكراهية؛ لأن التنظيم الذي قام بالانقلاب والذي أتى بالنظام الحالي أي الإخوان المسلمين بالتسميات المتغيرة التي استغرقت عام ١٩٨٩ على اسم الجبهة الإسلامية القومية، كان أثناء حقبة الحرب الباردة يجد ما هو مشترك مع الولايات المتحدة في حربها ضد الشيوعية، فقد كانوا الحليف الداخلي في مكافحة الشيوعية حتى وإن لم يكن التحالف رسميًا ومباشرًا . وكانت بداية الثمانينيات أي بداية الصراع الأفغاني قمة هذا التقارب الإخواني –الأمريكي. خاصة وقد كان الإخوان قد فروا إلى المهاجرين تاركين السودان –حسب رأيهم – للشيوعيين بقيادة النميري . وفي أمريكا انتشر العديد منهم كطلاب وناشطين في المنظمات العالمية الإسلامية. ونلاحظ آثار هذه الظاهرة، في وجود عدد من كوادرهم الحاكمة حاليًا تحمل شهادات عليا من الجامعات

الأمريكية والكندية . وشهدت السنوات الأولى للنظام الحالي من ١٩٨٩ حتى ١٩٩٥ مواجهة مع أمريكا، تراجعت بعد محاولة اغتيال الرئيس المصري حسني مبارك في أديس أبابا. ورغم أن أمريكا صعدت الأمر لدرجة صدور عقوبات ضد السودان ، إلا أن النظام شرع في تقديم تنازلات مستمرة بالذات في مجال الأمن ومكافحة الإرهاب. وحصلت وفود الـFBI على معلومات ، وعلق أحد المسؤولين الأمريكيين : لقد حصلنا من السودان أكثر مما توقعنا . وكان هذا التعاون الأمني الداخلي يتزامن تمامًا مع مناطحات وتهديدات على مستوى السياسة الخارجية ، في الأمم المتحدة وفي الضغط على ضرورة التفاوض في الجنوب ثم الغرب . ومن الواضح وجود لوبي أمريكي مؤثر بين المفاوضين السودانيين في نيفاشا وهو الذي يخرج المفاوضات كل مرة من العقبات التي تواجهها.

يحتاج النظام في تعامله مع الخارج إلى تقديم الأيديولوجي بقصد تقديم صورة ترضى طموحات وأشواق المسلمين في هذا العصر المضطرب والذي تخلف فيه المسلمون وتقدم غيرهم وتركز هذه الصورة على وجود نظام حكم يعادي الإمبريالية والصهيونية ويطبق الشريعة . وتهتم الحركات الأممية الإسلامية التي أطلقها الشيخ حسن الترابي بعد حرب الخليج ممثلة في المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي (١٩٩١) ؛ إلا أن الشأن السوداني مثار اهتمام وتعاطف بين الحركات الإسلامية . وتعتبر زيارة الشيخ القرضاوي والدكتور محمد سليم العوا وهيئة علماء المسلمين قبل شهر إلى دارفور إلا محاولة التضامن والمساندة. هذا بالنسبة للخارج ، أما في الداخل : فالسياسي هو الغالب في التعامل ولكنه محكوم في النهاية بالأيديولوجي . وهذا يعني إمكانية الحوار والمفاوضات والانفتاح بشرط ألا يتعدى ذلك خط الأيديولوجي

الأحمر والذي يسميه النظام : ثوابت الإنقاذ. وتصب كل مسارات التفاوض الراهنة في نيفاشا وأبوجا والقاهرة في ميدان السياسي الذي يفترض أن يخدم الأيديولوجي في النهاية ، بمعنى أن يساعد في استمرار النظام في ظروف متغيرة أو انحناءة العواصف.

يخطئ من يظن أن النظام السوداني يشعر بوجود خطر يجبره على تقديم تنازلت كبيرة قد تتسبب في إنقاص سلطته الكاملة أو تسنح بتغيرات قد تؤدي إلى تفكيك النظام ذاتيًا. ويصرح بعض قادته بأن النظام في أحسن حالاته ، وهذا صحيح من منظور: هل توجد قوى سياسية تمثل تحديًا حقيقيًا لسلطة النظام في الشمال وتقدم نفسها كبديل يقنع المواطنين بالانقضاض تمامًا عن النظام. ثم -وهذا هو الأهم -أن ينظموا أنفسهم جيدًا لإسقاط النظام في انتفاضة شعبية ثم تأسيس السلطة البديلة ؟ وهنا مكمن قوة النظام، فهو يمكن أن يتخلى عن الجنوب أو دارفور ، لو شعر بخطورتها على دولة الشريعة والتي لا تحتاج إلى مساحات جغرافية بل إلى عقيدة ثابتة ومؤمنين أقوياء . ويدرك النظام تمامًا بأنه رغم صعوباته وأزماته فهناك غياب معارضة شعبية فعالة يحسمها في النقابات والاتحادات والأحياء والشارع ، فالشعور بالظلم أو القهر يبقى مجرد غضب وغبن إذا لم يعبر عنه علانية وجماعية . فقد عجزت المعارضة الشمالية عن تحريك الشارع السوداني طوال الـ١٥ عامًا الماضية . ونذكر جيدًا حين قامت مظاهرات طلابية ، فقد حشد النظام مظاهرات طلابية مضادة وخطب فيهم الرئيس البشير ، متحديًا المعارضين: «الخروج بأنفسهم وعدم التستر وراء الطلاب والصبية إذا كانوا يرغبون في تسلم السلطة وعلى من يريد تغيير هذه الحكومة أن يحمل السلاح ويواجهنا» (صحيفة الحياة ٢١ أيلول (سبتمبر ١٩٩٥) . وبالفعل رفع التجمع الوطني

السلاح ، وكان يبرر ذلك بأن النظام دعاهم وأجبرهم على ذلك. وقدمت تضحيات عظيمة من شباب صادق ومتحمس. ولكن قادة المعارضة الشمالية قرروا وضع السلاح تحت دعوى تراجع النظام وأنه أجبر على تنازلات.

شهد السودان بالفعل قدرًا محدودًا من الانفتاح سمح بعودة بعض المعارضين ومنح الصحف حرية كثيرة القيود والشروط . فقد غيّر النظام شكل قمع المواطنين ولكن بقى المضمون كما هو . إذ لم يعد يحتاج إلى بيوت الأشباح ولكن يمكن أن تحقق تعطيل وشل المعارضين بوسائل أقل فظاظة وجلافة ، ولكن تحقق نفس الأهداف : بقاء النظام وامتلاكه لمفاصل السلطة بدون مقاومة أو نواع . ويدأ النظام لعبة التلويح بالوفاق والحوار. وهذه لحظة تستحق التوقف لأن المعارضة السودانية ذات ذاكرة ضعيفة أو أنها تتعمد النسيان لكي لا تعذ بنفسها بتجارب سيئة . فهي معارضة تضيع تاريخها مع النظام الكلي تستطيع الجلوس معه مثلما فعل هذا الشهر بالقاهرة . فقد بدأت حكاية الوفاق والحوار والمصالحةمنذ ٢٥ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٩ بنداء الوطن حيث التقى الرئيس البشير والسيد الصادق المهدي في جيبوتي . وكان أهم ما في الاتفاق:-تلتزم القوى السودانية بإقامة نظام ديمقراطي تعددي ، يكفل حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.. والآن ، وبعد خمس سنوات يرفض نافع علي نافع رئيس الوفد الحكومي في مفاوضات القاهرة مناقشة ومشاركة المعارضة في الدستور. وخلال هذه الفترة وجد النظام ضالته في الحديث والمناورة حول الحل السياسي الشامل خاصة وقد وجدت الفكرة قبولا لدى جميع القوى السياسية التي أنهكتها المعارضة والمنافي. وتحركت مصر وليبيا ودول الإيفاد والولايات المتحدة ، وتحدثت الحكومة عن ملتقى تحضيري سيعقد في مطلع عام ٢٠٠٠ ، وكلف المشير عبد الرحمن سوار

الدهب برئاسة اللجنة التحضيرية وقام بلقاءات عديدة مع كل الأحزاب والقوى السياسية المسجلة وغير المسجلة. في تصيح للرئيس البشير أكد أن هناك مؤشرات إيجابية لتحقيق السلام بعد أن تخلت الدول المجاورة عن دعم التمرد، وقال: «إن الوفاق والوئام بدأ يتخذ خطوات عملية لتوحيد الجبهة الداخلية في إطار المبادرة الليبية المصرية حيث يعقد خلال الأيام القادمة مؤتمر الحوار الوطني والذي يضم كل قوى المعارضة السوداني في الداخل والخارج» (صحيفة الأهرام ١٩/ ١/ ٢٠٠٠)

لعب النظام بالوقت جيدًا وأحرز العقل السياسي المناور نقاطًا على المعارضة . قد قام بعملية تقسيم أدوار داخل النظام تمكنه من التحدث بأكثر من صوت وإحداث الارتباك في معارضة مرتبكة أصلا . فقد كان من الواضح أن الأيديولوجيين أو المتشددين ، عادوا لإعاقة الوفاق ، فقد أطلقوا التصريحات النارية قبل الإعلان رسميًا عن المبادرة، نقرأ للسيد مجذوب الخليفة والي الخرطوم (والذي يرأس الوفد الحكومي في أبوجا الآن) تصريحًا يوجه فيه نقدًا لاذعًا للميرغني والمهدي يقول فيه: «إن قيادات الأحزاب في حاجة إلى طهر سياسي قبل الدخول معهم في مفاوضات» (صحيفة المستقلة ١١/ ٣/ ١٩٩٩) وقبلها كان قد صرح: « أدعو صراحة إلى عدم السماح بعودة الأحزاب الطائفية لأنها غير ديمقراطية ومعادية للشريعة» (صحيفة المستقلة ٤/ ٨/ ١٩٩٨) . ومن خلال التسويف والتأجيل ضاعت المبادرة المشتركة ودخلت مبادرة الإنقاذ التي قفزت عليها حكومة الإنقاذ ونجحت في ثنائية التفاوض وقدمت للحركة الشعبية لتحرير السودان مغريات جعلتها تنسى حلفاءها بل وميثاقها أي قرارات مؤتمر القضايا المصيرية أسمرا ١٩٩٥ . ووقعت بروتوكولات ماشاكوس يوليو ٢٠٠٢ ومنذئذ والمفاوضات مستمرة حتى ظهرت أزمة دارفور ووجدت الإنقاذ مسارًا آخر للتفاوض في

أبوجا. ولم يبق إلا التجمع الوطني فكانت مفاوضات القاهرة في الأسبوع الثالث من أكتوبر الماضي.

جاءت نهاية مفاوضات القاهرة مأساوية ومضحكة معًا. إذ بعد ١٢ يومًا من المفاوضات والاجتماعات وجاء التجمع بوفد يقال: بلغ ١٠٣ شخصًا وأصر المضيف المصري على ٧٠ شخصًا فقط، كانت النتيجة تأجيل القرارات إلى جولة ثالثة. وكان من المفترض أن يختتم اللقاء باجتماع يحضره السيد محمد عثمان الميرغني والسيد علي عثمان محمود طه. وانفض الاجتماع ببيان ختامي غامض، حاول البعض توضيحه. فقد قيل: إن اللقاء حقق ٧٠٪ من المتوقع، بينما يقول البيان: إن هناك أربع قضايا رئيسية هي الاقتصاد والقضايا الدستورية والسياسية والمعالجات، ولم يتم الاتفاق إلا على القضية الاقتصادية فقط. وهذا يعني ٢٥٪ فقط من الموضوعات. والأهم من كل هذا، ما هي الموضوعات التي رفضت حكومة الخرطوم رفع قوانين في المناطق غير المتأثرة بالحرب، ووقف الرقابة على الصحف، الاشتراك في وضع دستور لفترة التحول الديمقراطي، تغيير الهيئة القضائية، وقومية القوات المسلحة، وعودة المفصولين تعسفيًا أو تعويضهم وعدم مناقشة ما يتعلق بالمحاسبة عما حدث خلال حكم الإنقاذ. هذا يعني أن النظام رفض كل الشروط المطلوبة لقيام تحول ديمقراطي وبالتالي لم يكن هناك أي مبرر لهذا اللقاء والسؤال المهم: ما هي الموضوعات التي تم الاتفاق عليها في الاجتماع التمهيدي الذي وضع أجندة هذا الاجتماع، وبالتالي كانت الدعوة للاجتماع الحالي؟

كانت النهاية الراهنة متوقعة، فمن المستحيل أن يقوم النظام بالانتحار أو تفكيك نفسه، فكل هذه المطالب تعني إنقاصا في مجالات معينة لسلطة الإنقاذ المطلقة. وكان لابد أن يرفضها الوفد الحكومي. ومن ناحية أخرى، أراد

التجمع الوطني أن يفرض شروط المنتصر، وكأنه قد أجبر النظام على الاستسلام — حسب شعار التجمع القديم: سِلِمْ تسْلَم، وحين كان الهدف: الاقتلاع من الجذور. فالتجمع أراد أن يكسب اللعبة ويده خالية من أي كروت للضغط والنظام يتعامل مع التجمع باستخفاف حسب تقديره لقوة التجمع الحقيقية.

في هذه اللحظة تكون كل مسارات التفاوض متوقعة ومؤجلة إلى ما بعد الانتخابات الأمريكية، بل أفسد النظام خطة مجلس الأمن بعقد جلسة في نيروبي بقصد المساندة المعنوية للمفاوضات وأجلت المفاوضات إلى ما بعد ١٨ تشرين الثاني (نوفمبر) الذي حدده مجلس الأمن. والآن تشكو الأمم المتحدة من الإجلاء القسري للنازحين في دارفور. وهكذا يدحرج النظام السوداني البلاد سريعًا إلى نهاية الطريق المسدود. وهناك فرصة أخيرة لكي يجتمع السودانيون في مؤتمر وطني شامل يواجه كل المشكلات في وقت واحد بهدف الخروج السريع في الأزمة قبل الدخول في مغترف: أن يكون السودان أو لا يكون.

أزمة الحركة الإسلامية*

كنت أتوقع أن تفتح «الصحافة» موضوع أزمة الحركة الإسلامية قبل أزمة اليسار، لأن أزمة الحركة الإسلامية تنعكس وتؤثر على أزمة الوطن، أي على السودان ككل. وما الأوضاع والظروف المزرية التي نعيشها الآن إلا نتيجة طبيعية لفشل وارتباك الحركة في حكم السودان. وهي تمتلك سلطة سياسية مطلقة تمامًا. وهذا يعني أن أزمة الحركة الإسلامية عيانية وملموسة. ويراها الإنسان يوميا في الشارع والمدارس ومكاتب الحكومة وفي الأسواق وفي منابر الثقافة وفي كل مناحي الحياة العامة. وهذا وضع يختلف عن الجدل النظري والتخميني عن أزمة اليسار. وهذا لا يعني غياب أزمته. ولكن الأولوية كان يجب أن تكون لمن تؤثر أزمته مباشرة على السودان والمواطنين.

وحين نبحث عن تطور الحركة الإسلامية السودانية، نلاحظ منهجا يقيم الحركة من خلال إنجازات سياسية وحزبية معينة. ويتم تمجيد النتائج التي حققتها دون التطرق إلى الوسائل. ومثال ذلك نتائج انتخابات عام ١٩٨٦م. وأخيرًا الوصول إلى السلطة سابقة كل الأحزاب الإسلامية الأخرى، حتى التي سبقتها تاريخيا في الظهور. رغم أن هذه النجاحات تتناقض مع الشعارات والقيم المفترضة لدى إسلاميين حقيقيين، فالحركة الإسلامية لها مساهمة وحيدة كان يمكن أن نميزها عن الأحزاب والأيديولوجيات الأخرى والتي نسميها وضعية أو علمانية أو غربية والمساهمة: هي إدخال الأخلاق والقيم الروحية في العمل السياسي والحكم والسلطة وللمصادفة وفي هذه اللحظة التي أكتب فيها، أسمع هتافات

---

* الصحافة ٣/ ٤/ ٢٠٠٤.

إسلاميين مؤيدين للشيخ الترابي تقول: هي لله لا للسلطة ولا للجاه، لذلك كنا نتوقع دائما أن يوجه الخوف من الله السلوك السياسي والسلطوي للحركة الإسلامية، وميزان الأخلاق والدين هو الذي يحدد قيمة نجاح الحركة، وفي الكتابات الكلاسيكية في الفكر السياسي الإسلامي نجدها في شكل نصائح تهدف إلى أحسن الأخلاق الممكنة التي يجب أن يتحلى بها السياسي على سبيل المثال الماوردي في نصحائه يحاول أن يرسم للحاكم أخلاقية دينية تمثل بوصلته في خضم السياسة التي قد تضحى بالأخلاق ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾(فاطر :٢٨).

وتكمن أزمة الحركة الإسلامية في تناقض يتمثل في الإصرار على التمسك بالدين والأخلاق على مستوى الدعوة والخطاب والإعلام، والتخلي عنه على مستوى الممارسة والواقع، وهذا تعريف الأزمة الأصيل والأصلي الانفصام بين ما تؤمن به وبين ما تمارسه شزوفرينيا أخلاقية وفكرية لازمنها منذ نشأتها الأولى. وتفاقمت حين وصلت إلى السلطة، لأن الحكم اختبار عملي لما كانت تبشر به نظريا والآن لديها الإمكانات الفعلية لتنفيذه. وبالتالي يمكن المطابقة بين القول والفعل. وتحاول الحركة الإسلامية الآن تبرير أزمتها من خلال مقارنات خاطئة في حقها المدعى. وذلك حين تقول: «ما كل الأحزاب بتعمل هكذا!»، وتنسى ما تدعى أنه يميزها عن تلك الأحزاب، إذ تقول -في مواضع ومناسبات أخري أن تلك الأحزاب تقول بمرجعية ماركس أو عفلق، بينما مرجعيتها هى -حسب قولها- كتاب الله وسنة رسوله. وبالتالي لا يمكن مقارنة الوضعي بالإلهي. ولكن لو قررت الحركة الإسلامية عن قدسيتها وتعاليها، ثم جاءت إلى قولنا: بأنها حركة

سياسية بشرية توظف الدين حسب فهمها، تكون قد أراحت . ولكن تفقد مبرر وجودها وامتيازها . وهذا بالضبط ما تعيشه اليوم من انقسامات ونزاعات وفرقة وخلافات يستحيل معها الحديث عن مرجعية واحدة ، ناهيك عن أن تكون دينية ، إذ لا يمكن أن يختلف الناس إلى تلك الدرجة حول أمور تخص الله والدين. وهل يريد الإسلامويون أزمة أكبر من هذه ؟ وفي نفس الوقت يصرون على نقد الآخرين وتقويمهم ، ببساطة لأنهم تعودوا على نظرة الغرور والسمو على الآخرين .

وهذا حديث عن ظاهرة الانفصام أو شيزوفرينيا الأخلاق والسياسة ، أما الأسباب لحدوث الظاهرة ، فتعود إلى عوامل كثيرة . ومن أهمها ظروف ميلاد وقيام الحركة ، فقد كان مبرر قيام الحركة وفق المد الشيوعي في الجامعات والمعاهد العليا. وهذه نشأة حركة نفي وسلب وليست حركة إيجاب وبناء. وبالتالي افتقدت البناء الفكري القوي من البداية . واكتفت بقراءات شبهات حول الإسلام لقطب والعقاديات بالذات الشيوعية والإنسانيات . وبدأت الحركة الإسلامية بفكر سجالي ولم تتخل عنه حتى اليوم . والفكر السجالى أقرب إلى مباريات كرة القدم ، أو بتوصيف أدق- تنس الطاولة أي الرد سريعا بنفس الطريقة . ورغم نشأة الحركة وسط نخبة محتملة وكان من المتوقع أن تأخذ وجها ومنحى تحديدًا يتجاوز السلفية والطائفية بمحمد عبده والكواكبي ، إلا أن معاركها السياسية الضيقة حتمت عليها التحالف مع كل القوى المعادية للشيوعية ومحاولة استرضائها واستمالتها على حساب التجديد .الفكري والنقد.

ولـذلك لم تهـاجم الطائفيـة إلا بعـد أن وصـلت الحركـة الإسـلامية إلى السلطة وصارت الأحزاب الطائفية تعارضها علنا وفي فترات انتقدت الحركة بعض الممارسات الصوفية ، ثم عادت لتجعل منها حليفا رئيـنسيا في خطـوات الحشد والتعبئة وتكـوين الحـزب . ومـن أهـم نقـاط ضـعف الحركـة الفكريـة والذي تسبب لاحقا في الأزمة الراهنة خلو تفكير وبرامج الحركة من الـدعوة إلى الاشتراكية . وحتى العدالة الاجتماعية جاءت متأخرة في بعض الكتابات . ولم تأت مطلقا إلى ممارساتها حين حكمت . ويبدو أن مقايـضة غـير مقـصودة تمـت بـين الإسـلامويين والـشيوعيين ، تـرك فيهـا الـشيوعيون الـدين للإسـلامويين ، وتخلى الإسـلامويون عـن الاشـتراكية والعدالـة الاجتماعيـة للـشيوعيين واليـساريين . ولم يكـن غريبـا أن يقـف الإخـوان المـسلمون السودانيون ضد الحزب الاشتراكي الإسلامي لأنه رفع شعار الملكيـة العامـة والعدالة في التوزيع . وأطلقوا عليهم اسم : شيوعيو إسلام .

ولازمت الأنيميا الفكرية الحركة الإسلامية السودانية . ورغم تضخمها السياسي استمر هزالها الفكري. ولم تزود الساحة بكتاب ومفكرين متميزين . واكتفت بتصعيد أسماء خاويـة تنفخهـا أجهـزة إعلامهـم سرطانيـة الانتشار. وتقديمهم في الندوات والمؤتمرات وإصباغ صفة المفكر والعالم حتـى تترسـخ الدعاية والإعلان في أجهزة الإعلام ، ثم في أذهان الناس . وحـين أقـارن مـع مـصر القريبـة والتـي لم تـصل حركتهـا إلى الـسلطة . وأجـد أسـماء لكتـاب ومفكرين إسلاميين يواصلون الكتابـة والنقـاش والتجديـد: أتحسر وأنـزعج للأصوات العالية التي تطلقها الحركة . وأجد هناك محمد سـليم العـوا وجمـال البنا وطارق البشرى وفهمى هويدي وعادل حسين رحمه الله وعصام العريان

وأحمد كمال أبو المجد وحسن حنفي، هذا غير الأكاديميين الإسلاميين الذين يعملون في ميادين أسلمة المعرفة ويكتبون عن علم اجتماع إسلامي أو علم الاقتصاد الإسلامي والأدب الإسلامي وعلم الإعلام الإسلامي. وفي السودان تبتلع السياسة الحزبية كل معرفة وفكر وعلم . وقد تجد صحافيا يرأس تحرير صحيفة إسلامية منذ منتصف الخمسينات ولم يصدر أي كتاب أو كشكولا . وتجد متخصصا فى شؤون منطقة معينة ولا يعرف أية لغة محلية أو لهجة لتلك المنطقة . وتجد من يتحدث عن الإعلام الإسلامي ولم يصدر كتابًا واحدًا . وهكذا والأمثلة عديدة . وهذه الأزمة الفكرية تحيط بالحركة والتي اكتفت بنقل أركان نقاش الجامعات إلى الصحف والإعلام . ولكن علينا ألا ننسى أن الحركة الإسلامية لم تسلح أعضاءها وهم في مرحلة الدراسة والتحصيل والبحث وتكوين الشخصية ، لم تسلحهم بأدوات المعرفة والفكر. وفضلت تسليحهم بالسنج والمطاوي. وما زال الكثيرون من الأعضاء والقيادات الإسلاموية تتفاخر برجالة فلان وعلان ، لأنهم فضوا بالقوة اجتماعا أو احتفالا لآخرين مخالفين لهم في الرأي.

ويتوقع المرء أن يؤيد هؤلاء بوش لأنهم يمجدون القوة والعنف وهو أيضا خالي وقوي العضلات ، ورغم أن الحركة ضمت طلابا مبرزين أكاديميا ولكن عجزت عن تكوين كوادر فكرية وليست سياسية وتنظيمية.

هذا مجرد مدخل لأزمة الحركة الإسلامية في عمومها والإسلاموية على وجه الخصوص، كما مثلتها الجبهة الإسلامية في تسمياتها المختلفة . وكما مثلها الإخوان المسلمون ، فهي تبدأ أزمة فكرية لأنهم عجزوا عن التجديد المتأصل وأقصد به القدرة على الانطلاق من أصوليتهم إلى صياغة فكر إسلامي

يتواكب مع معطيات القرن الحادي والعشرين دون خشية وعقد. والحركة في السودان مليئة بالنواقص . ولكنها ترهب الناس بمدفعيتها الإعلامية وهيمنتها السلطوية . وأتساءل كيف ولدت حركة النهضة التونسية التي تأثرت بالجبهة الإسلامية ما يسمى بتيار الإسلاميين التقدميين أو اليسار الإسلامي؟ ولماذا كانت الحركة الإسلامية خلف أول إعدام في السودان بسبب حرية الضمير؟ وهي التي عانت من هذه التجربة في النظام الناصري، ولماذا لجأت الحركة الإسلامية السودانية إلى الانقلاب العسكري؟ وهي التي تدعى بأن الغالبية العظمى تؤيد الدستور الإسلامي ، هذه كلها مظاهر الأزمة لدى الحركة التي ترمي الآخرين بدائها. والأزمة مركبة لدى الحركة؛ لأن ضعفها الفكري يجعلها تخشى النقد والنقد الذاتي، فالنقد الذي يأتي من خارجي مغرض ومعاد للإسلام ، أما النقد الذاتي فهو فتنة وشقاق .

الإسلامويون وابتلاع السلطة للدين*

أثار النقاش الإسلاموي الذي يدور هذه الأيام جملة من التساؤلات ، فقد جاء جدل إسلامويين كمحاولة جديدة للتبرير والتفسير والبحث عن كبش فداء من جماعة نفسها واللوم المتبادل دون أن يلمسوا جوهر القضية . ولكن قبل ذلك لماذا هذا التوقيت بالذات ؟ سؤال تاريخي - اجتماعي، بمعنى أن إثارة أية قضية أو موضوع لا بد أن يكون خلفه دافع أو دوافع وإلا سألنا: لماذا قبل هذا التوقيت أولا يثار الهواجس والمخاوف والحرص على إنقاذ ما يمكن إنقاذه ، لذلك فإن شعور الفئران داخل المركب بقرب الغرق لا يعطيها الفرصة الجيدة لحسن التصرف والتفكير الجيد، ومن هنا ، قل استغرابي من طريقة تناول أقلام أحترمها رغم الاختلاف الكامل معها مثل د. التيجاني عبد القادر ود. عبد الوهاب الأفندي.

لو بدأنا الخاتمة لسألنا: هل ما نعيشه الآن هو حلم الحركة الإسلاموية الذي قدمت من أجله كل التضحيات العظيمة من سجن وهجرة و واقتتال مع نظام النميري؟ إذا كانت الإجابة بلا. فهل كتب عن الكارثة التي حلت بكم وشارككم فيها الوطن عنوة وقسرا بهذه الطريقة التبريرية والتبسيطية لوضع عظيم الأثر؟ فقد ضاعت الحقيقة في اللوم المتبادل وكأنكم لم تشاركوا جميعا في الانقلاب على نظام الحكم المنتخب، فالدكتور عبد الوهاب الأفندي كان صوت النظام عالميا في لندن ، وفي أسوأ سنوات النظام في قمعه وانتهاك حقوق الإنسان . وكان يصرح بضمير بارد ومستريح بأن كل التقارير التي تتحدث عن التعذيب وحقوق الإنسان ملفقة ونتيجة مؤامرة ، ويؤكد: «إن

* الصحافة ٢/١٢/٢٠٠٦

سجل السودان في حقوق الإنسان أكثر نصاعة من كل الدول المجاورة، وكأن المقارنة المطلوبة هي مع رواندا وإفريقيا الوسطى وليس بمجتمع الأيديولوجيا تعمي ذلك الشخص الذكي عن أن يتقصى الحقائق وهذا هو جوهر القضية، وهو أن انحراف الإنقاذ والمشروع الحضاري ليس بسبب شخصية الترابي، أو تغير دور العسكريين لكن الفكرة والمنهج لم تحاول الحركة الإسلامية في العالم والإسلاموية في السودان السؤال / التحدي: هل يمكن قيام دولة إسلامية حديثة متقدمة اقتصاديا وتحقق العدالة الاجتماعية في القرن الحادي والعشرين على أساس فكرة الإسلامويين والإسلاميين عموما من الدولة الحديثة المتقدمة؟ لم تكن الفكرة القائمة على اجتهاد جريء موجودة، ولذلك فضل إسلاميو السودان ممارسة التجربة والخطأ على الشعب السوداني. وكانت الأزمة في أن الأخطاء كانت هي الغالبة والمتزايدة باستمرار ولكنهم وجدوا صعوبة في المراجعة والتراجع لأنهم يحكمون بتفويض سمح لهم بالانقضاض على الديمقراطية. وصار كل الطرق بأثر رجعي، يقول: بأن قصدهم نبيل، فقد كانوا يريدون إصلاح الديمقراطية وإعادة تربية الأحزاب وقادتها والشعب كله، ثم إرجاع الديمقراطية مبرأة من كل عيب! هذا منطق غير معقول، لذلك من العبث الحديث عمن كان يريد إعادة الديمقراطية مقابل من يرفض أو يتباطأ كما يوحى حديث السيدين إبراهيم السنوسي ومحمد الأمين خليفة.

لم يكن لكل الأقلام التي تكتب وتبرر الآن أية فكرة آنذاك عن الديمقراطية الجديدة التي ينوون تقديمها إلى الشعب السوداني فقد كان العقل الإسلاموي مشغولًا بكيفية الاستيلاء على السلطة فقط وقد استخدم عراب

الانقلاب الشيخ حسن الترابي كلمة ذات دلالة عميقة ، وهي: لقد تذوقنا السلطة ، ولم يقل مارسنا أو جربنا. فقد تعامل الشيخ وكل الإسلامويين حتى الناقدين الآن ، مع السلطة بلذة وشبق ونشوة . وقد أعماهم ذلك الشعور عن البدهيات والظاهر من الأمور. فقد كانوا في حالة جذب سلطوي يغيب العقل تماما فهو مصدر إزعاج وقد يتسبب في اليقظة .

إن الحديث عن شخصية الترابي وطغيانه ، هي محاولة لاستنساخ ستالين إسلاموي، وهذا عمل عقيم فالتاريخ لا يكرر نفسه رغم وجود المتشابهات أحيانا. ولكن سواء أكان ستالين أو الترابي من هو صانع الطاغية ومن الذي يفر عن الفرعون ؟ رغم إيمان الإسلامويين الظاهري، فقد مارسوا عبادة الفرد بامتياز لدرجة تصل مستوى الشرك . إذ تصوروا أن الشيخ الترابي لا يخطئ ، ولم يكونوا يحتملون أي نقد لشيخهم المعصوم . وأعتقد أن أثر السحر ما زال يجري فيهم حتى بعد المفاصلة والخصام والتي لم تحدث نتيجة لعودة الوعي ولكن للخلاف حول تذوق السلطة ، فقد تذوق البعض أكثر. ولم تكونوا لتفرطوا ، لأن الترابي لو استلم السلطة ، فسوف يسلمها عيسى، ولن يفعل الآخرون أي شيء أمامه . وهو لم يكن يضع للآخرين أية قيمة . كما فهمنا من حديث د.التيجاني والسنوسي . وهو لم يكن سلطة شرعية ، فما بالك لو وقعت في يده السلطة . إذا، المفاصلة استباق في تذوق السلطة ولم تكن هناك أي دوافع ذات صلة بالمبادئ. فالترابي لم يكن مستعدا للتعددية ومشاركة الآخرين ، خاصة وقد أبعد في تلك الحالة إخوانه في الله .

جمع الإسلامويون السودانيون بين فعل العيب والمكابرة والإصرار على الخطأ. فقد عجزوا رغم الكتابات والتبريرات عن تقليم نقد ذاتي صادق .

وأجد لهم العذر في صعوبة الإقرار بأن تجربة إسلامية قد فشلت .

فالشيوعي يمكن أن ينقد تجربة الاشتراكية، والعروبي يمكن أن ينقد تجارب الوحدة العربية . ولكن الإسلاموي يصعب عليه النقد لأن تجربة فصيل حزبي أو تنظيم سياسي محدد تتماهى لديهم مع الإسلام نفسه . فهم يتحدثون عن الإسلام وكأنه الجبهة القومية الإسلامية والعكس أيضا، لذلك يعني نقدهم لتجربتهم هو نقد للإسلام . وهذا يستحيل بالتأكيد حسب رؤيتهم ، ولن يمكن للإسلامويين السودانيين ممارسة النقد إن لم يفصلوا بين تجربتهم والإسلام . وهذا يحتاج إلى تواضع وصدق قبل أن يحتاج إلى موضوعية وعلمية . ومما يزيد الأمر تعقيدا ، هو أن الإسلامويين يظنون أن ما يكتبونه نقدا ذاتيا، بينما هو تفسير لصراع سلطة بأثر رجعي. وإلا فأين الحديث عن خطايا الجبهة ، والإسلامويين وموضوعات التعذيب والفساد والتدهور الأخلاقي .

كنا نتوقع أن يكتبوا عن كيفية سقوط نظام إسلامي جاء ليكمل مكارم الأخلاق ، بدأ بالتعذيب وبيوت الأشباح . صحيح أن الشعب متسامح وسريع النسيان . ولكن ألا يوجد ضمير حي يرف وسط الجوانح يؤكد أخلاقية المتدين ، أم قد ابتلعت السلطة الدين والأخلاق)؟

جادل البعض عن الإسلامويين حول وجود نقد ذاتي ولكنا لا نتابع ونصر على إدانة التجربة ، وعقب إحدى الندوات حدد لي الأستاذ أمين حسن عمر مجلة «أفكار جديدة» كمنبر لهذا النقد وفي الحقيقة لم أجد أي نقد ذاتي للتجربة السودانية بالتحديد،، غير الحديث العام عن قصور المسلمين في اللحاق ببعض جوانب التقدم والعلم ومن الناحية الأخرى لا يفوت الإسلامويون أي فرصة لتأكيد أن السودان الذي نعيشه الآن يهنأ بثمار

المشروع الحضاري الإسلامي هو شركات الاتصال واستخراج البترول وجياد، ففي مقابلة مع أحد الأكاديميين الذي يعيش في أمريكا أكد على نعيم المشروع الحضاري الذي يعيشه السودانيون وقد نعذره لأنه بعيد ، ولكن قبل أيام ولدى افتتاح مؤتمر إصلاح التدريب الطبي ، قال السيد غازي صلاح الدين: إنه يرفض تصنيف السودان ضمن الدولة الفاشلة ، وكان دليله بسيطًا: أن السودان بلد تخرج جامعاته ١٥٠٠ طبيب سنويًا، وها هم الإسلامويون يمارسون لعبة خداع الأرقام التي يأخذون على الغربيين استغلال وتوظيف الأرقام ، ولكن لابد أن أسأل سيادة المستشار : هل حدث وخضع للعلاج تحت يد خريجي الجامعات التي أنشأتها الإنقاذ خلال الثورة التعليمية؟ ومن الجدير بالذكر أن نفس أساتذة هذه الجامعات تحدثوا قبل أيام عن مستوى خريجي كليات الطب.

مازلنا ننتظر أن يقدم الإسلامويون نقدا يطال الفكرة والمنهج وليس الأشخاص سواء الترابي أو العسكريين . هنا تأتي الحاجة إلى اجتهاد ديني جديد وليس اجتهاد سياسوي متدين ، لأنه في هذه الحالة يكون ابتلاع السياسة والأيديولوجيا للدين كاملا. وتحدث الأزمة الكبرى، إذ يأتي الطغيان والفساد في رداء ديني وتختلط الأمور التي تظهر المعركة مع الطغيان وكأنها معركة مع الدين .

جدلية المسلم الغليظ والمسلم اللطيف*

عرف السودانيون والسودان عامة علاقة مختلفة في التعامل مع الإسلامويين، عن بقية المجتمعات الإسلامية والمسلمة. فقد عرفهم السودانيون حكاما وولاة أمر وأصحاب سلطة وجاه ونفوذ ومال وهيمنة. بينما هم في معظم الدول والمجتمعات الإسلامية الأخرى مضطهدون وملاحقون ومستضعفون. فكيف تصرف الإسلامويون حين مكنهم الله وأضعف الأحزاب في العباد والبلاد؟ فكيف تعامل الإسلامويون حين وجدوا أنفسهم في وضع السلطة مع مواطنيهم العاديين ومع خصومهم ومعارضيهم ؟ هل استصحبوا قيم وفضائل الدين السمح والذي جاء نبيه المعصوم أصلا لكي يكمل مكارم الأخلاق ؟ أم تصرفوا كفراعنة جدد ولكن بلا حضارة الفراعنة بل كحاملين لكل جلافة البدو ومجددين لأسوأ ما في الهمبتة ؟ ورغم أن أغلب الذين يحكمون ويديرون الآن، هم أبناء فقراء وقرويين وبسطاء إلا أنهم ينكرون ماضيهم. ويهربون من شبح تاريخهم المبين.

يشكل الإسلامويون الحاكمون والمتسلطون الآن مجموعة أو فئة أنثروبولوجية ذات صفات وملامح متشابهة أو متطابقة أو متقاربة حسب الوضع والظروف. وهذه المجموعة أو الفئة الأنثربولوجية هي تركيبة من القبيلة والطبقة والطائفة والثقافة الفرعية، وتصل إلى درجة تتجمع في أفرادها صفات وسلوكيات وأخلاق ورؤى مشتركة رغم اختلاف منابتهم وأصولهم

* الصحافة ٢٠٠٧/١١/٢٤.

الأولى، إذ يقوم التنظيم وظروف الحكم والتثاقف المتبادل بعملية إعادة تنشئة (resocialization) تجعلهم يكتسبون ثقافة جديدة يمكن أن يُعرفوا ويَعرفوا بها . والإنسان مخلوق مرن لحد ما في المواقف الجديدة . ومن الغريب، أن الأنثروبولوجية الإسلامية تمتد حتى الأشكال الخارجية ، بالطبع لم يصل تشابههم حد لون العيون وشكل الشعر والطول ومثل هذه الملامح والصفات الفيزيقية . ولكنهم بالتكرار والتمثيل أضافوا لمظهرهم أقنعة جديدة جعلت وجوههم وطريقة المشية والحركات واللوازم(mannerism) مثل تحريك اليد والضحك والغضب ، والأهم من ذلك طريقة ومضمون الكلام . إذ يبدو أن هيبة السلطة والحكم تتطلب طريقة لأسلوب في الكلام مختلف . فالإسلاموي المتمكن يعطيك الانطباع بأن الكلام يخرج من القدم وليس الفم بسبب التقعر والافتعال .

من أهم مظاهر تكوين فئة أو جماعة أنثروبولوجية المفاصلة أي وضع حدود واضحة تميز المجموعة أو الفئة وتبرز اختلافها عن الآخرين . وهذه المفاصلة هي ما يسميها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا تكوين جماعة النحن (We group) مقابل الآخر وهي أيضا (In group) موازية للـ(Out group) والغير Other أو مجموعتهم (The group) وهذه الآلية هي التي يمكن من خلالها تأكيد الانتماء والاختلاف ، لذلك أني تساهل في تعريف النحن وهو الإسلاموي أو الملتزم ، وقد يقف على البعد ولكن ليس خارج الجماعة : المتعاطفون والسحالي «فئة مثل ماء الوضوء ولكفها تخدم مصالحها جيدا». فالإسلامويون المتمكنون في هذه الحالة يصطنعون عصبة «حسب ابن خلدون » لم يعد يجمعها التنظيم ولوائحه ونمطية التعامل معا والتعود، ولكن تجر الآن الامتيازات والمصالح . وهي تمثل الأسمنت الحقيقي

لتماسك العصبة أو الفئة الأنثروبولوجية ، وهنا تجمع بين مصالح الطبقة وعواطف القبيلة والعشيرة .

يرى الإسلاميون المتمكنون ضرورة تقوية أسوار مجموعة النحن مقابل الآخر،لذلك حذاري من التساهل والرحمة واللطف ، فمن مأمنه يؤتى الحذر. إذ على الإسلاموي تجنب التعامل برحمة أو لطف إذ يعني ذلك الضعف والغفلة وقد يتضرر التنظيم لاحقا. وقد لاحظت أن غالبية الإسلامويين المتمكنين لا يتعاملون مع ذوي القربى غير الملتزمين برحمة وتعاطف . ولدي أمثلة كثيرة خلال فترة الهوجة والفصل التعسفي، فقد تشردت أسر كاملة وتعامل معها أقاربها من الإسلامويين بفظاظة وشماتة ، لأنهم في النهاية معارضون للتوجه الإسلامي ولا يستحقون رحمة . وهنا فكرة هذا المقال الرئيسية وهي فهم الإسلامويين للقوة واللطف والرحمة . ورغم أنني لاحظت انعقاد مؤتمر بل أيام عنوانه «رحمة للعالمين» ولكن من المعلوم أن الإسلامويين يفصلون جيدا بين القول والفعل . إذ يخلط كثير منهم بين العنف والقوة وبين الرحمة أو اللطف والضعف . لذلك يمارس العنف اللفظي والمادي «لإرهاب » أعدائهم وأعداء الله ، فقد أصبحت اللغة لديهم أقرب إلى لدغ العقارب وطعن الخناجر، وهم يستمتعون بلغة كأنها من أماكن قضاء الحاجة . اقرأ معي كيف يمدح أحدهم منظرا أو شامتا يحمل قلما يجدر أن يكتب عليه مثل علب السجائر تحذيرا بأنه ضار بالصحة ؛ يقول المعجب :

«مشكلتنا معك إنك عنيد ولا تسمع الكلام .. ماذا يهم الناس ذلك

الشيخ الذي في الحديقة .. يبول في لباسه ولكن مشكلتنا معك واحدة .. إننا نصر على أن نقرأ لك .. حتى وإن كتبت عن واحد يتبول» (الصفحة الأخيرة من صحيفة الحياة العدد ٥٦١ بتاريخ ١١/ ٩/ ٢٠٠٣م.

تحتاج لغة الإسلامويين لدراسة سوف تكشف عن عقد نفسية متمكنة أيضا مثل سلطتهم . إذ بينهم شخصيات ضعيفة ومعقدة ترى في سب وقذف الآخرين قوة ورجولة . ومن المحتمل أن تجد شخصا شديد النعومة يعوض ذلك بسخونة اللغة والكلمات حين يهاجم الآخرين . فهذا تعويض نفسي لا يؤكد أي قوة . ويرى علماء النفس أن العدوانية هي في الأصل ضعف وشكل من أشكال الدفاع عن الذات (defence mechanism) وليست قوة موقف أو شخصية . ولكن أخطر ما في طريقة الإسلامويين هذه ،هي محاولة تحويل الآخر إلى شيء أو موضوع منزوع الإنسانية (object) وبالتالي لا يحس الإسلاموي بتأنيب ضمير حين يسبه ويقلل من قيمته . فالإسلاموي لا يعطي أي احترام لأفكار هذا «الشيء» ، ولا يراعي مشاعره «كيف ذلك وهو شيء». ويتحول الآخر إلى شيء لدى الإسلاموي ببساطة لأنه كيان علماني أو ديمقراطي أو طائفي أو متغربن . وهنا تأتي نرجسية الإسلاموي والذي يعتقد أنه يمتلك الحقيقة المطلقة ولا يأتيه الباطل من أي جهة من الجهات . ويرى نفسه مرجعية كل شيء طالما امتلك الإيمان من أطرافه . والإسلاموي استبدادي لأنه لا يعطي الآخرين حق الخطأ، بينما السماء لديها المغفرة والرحمة . والإسلاموي لا يعتذر ولا يتوب ولا ينوب فقد وقع الإيمان في قلبه وانتهى كل شيء. ومشكلة الإسلاموي السوداني أكثر تعقيدا، فهو لا يعتذر لأنه مؤمن وجبهة وسوداني وضكر وود عرب ، لذلك استخدمت

كلمة جدلية لأنها تعني التأثير والتأثر، ولكن أصحابنا تم تحصينهم . فهم قد اختزلوا العقيدة في التنظيم ، وقرب المرء وبعده من العقيدة والإسلام يقاس بقربه وعلاقته مع التنظيم .

ماذا يبقى من النظام في السودان؟*

ظلت أطراف النزاع داخل النظام السوداني تنفي وجود خلافات بين الفريق البشير والشيخ حسن الترابي وفي المؤتمر الحزبي الأخير تماسكت يدا الرجلين أمام المؤتمرين والإعلام كدليل وحدة وترابط ، ولم تمض سوى أسابيع قليلة حتى انفجر النزاع بصورة داوية سماها الترابي ومؤيدوه - انقلاب وخيانة وردة وغدرا - واستخدموا كل مصطلحات الشعور بالمرارة وبفجائية الحدث . وهذا الشعور لا يتفق مع واقع السياسة التي لا تعرف المفاجآت ولا المرارات فكل شيء ممكن لأنه توجد مصالح فقط بلا مبادئ دائمة حسب الفهم السائد للسياسة عند الكثيرين . ورغم إن النظام يحمل في داخله تناقضات كثيرة إلا أن أفراده كانوا يظنون استحالة انقلاب الأعداء مهما كانت الخلافات .. ولكن يبدو أنهم كانوا مثاليين في تصورهم لأنفسهم وكأنهم يمتلكون قدرات فرق بشرية تعصمهم من صغائر الأمور المرتبطة بالنفوذ والسلطة والثروة . ولكن الواقع أثبت أنهم مثل غيرهم وفي بعض الأحيان أكثر تنافسا ورغبة في أمور الدنيا .

التناقض الأول الذي يحمله النظام هو وجود جناح عسكري وآخر مدني فهذا التقسيم رغم انتماء الجانبين لعقيدة واحدة ولكن لكل طرف رؤيته للفعل والسلوك . وهناك خلاف كامن عندما يحاول المدنيون أو المثقفون أن يتصرفوا كعقل وأن يكون العسكريون عضلات النظام ومن خفة المثقفين أنهم شديدو الاعتزاز بقدراتهم على التفكير وبأنهم يمكن أن يسيطروا على

* الصحافي الدولي ٢٠/١٢/١٩٩٩.

النظام وتوظيف العسكريين لصالحهم فقط دون أن يسهم العسكريون بأي أفكار.. وقد لاحظت ذلك خلال الأزمة الحالية، فقد عبر الترابي وآخرون أن مهندس هذه الإجراءات أو الانقلاب هو علي عثمان محمد طه وأن البشير ليست له القدرات التنظيمية والقانونية لكي يقوم بهذه الطبخة.

أثبتت التجارب أن العسكريين يتغلبون دائما على المدنيين فهم يتعلمون من خلال الحكم نفسه ويستفيدون من قدرتهم على حسم الأمور حتى وإن أخطؤوا. بينما المدنيون - المثقفون مترددون ويقلبون الأمور ويضعون الاحتمالات الحيرة والمتفرعة. وأعتقد أن هذا ما حدث للبشير فقد طور نفسه بصورة واضحة فهو الآن قادر على التعبير عن آرائه وأن يخرج من مطبات الأسئلة المحرجة رغم أنه في بعض الأحيان يخرج عن النص كما حدث في خطاب بورتسودان، ولكن مما لاشك فيه أن البشير خلال السنوات العشر الماضية قد تعلم وتدرب من خلال البيان العملي كما يقول العسكريون، وهكذا خرج البشير من وصاية المثقفين والتي مثلها الترابي، وهذا يعني أن النظام فقد عنصرًا أساسيًا وهو الوحدة، وحدث له ما حصل لأحزاب عديدة تامت على مثل هذه الصورة الثانية البعث في سوريا والعراق، والاشتراكي في اليمن الديمقراطي، ولن نتحدث مستقبلا عن نظام قوي موحد له كلمة واحدة وقرار واحد حتى وإن نجحت المصالحة في جميع الطرفين.

جاء النظام بمشروع حضاري قائم على تطبيق الشريعة الإسلامية وادعى أن ما يميزه عن كل النظم الأخرى هو إسلاميته، ولكن النظام في خلال صراعاته وتوازناته تراجع عن كل ثوابته الإسلامية، ففي محاولة

لكسب دعم الجنوبيين اختفى من الدستور أي نص يؤكد تطبيق الشريعة الإسلامية وجاء الدستور علمانيا ليضمن نجاح اتفاقية الخرطوم من الداخل التي وقعها مع رياك مشار ولام آكول، ولم يعد في إمكان النظام أن يظهر أي تمايز بينه وبين الأحزاب والقوى السياسية الأخرى التي ظل يردد أن برامجها تخلو من أي تأكيد لشرع الله وحتى حين ظهر صراع حول التعديلات الدستورية لم يكن الخلاف حول مضمون الدستور لأنه يخلو من الإسلامية، ولكن دار النزاع حول السلطات، ومن المؤسف أن ينقسم أنصار الجبهة القومية حول قضايا تدل على التهافت على السلطة ونسيان المبادئ التي انتزعوا بسببها السلطة نفسها.

لم يقف الأمر عن خلو الدستور من مضامينه أية سلامية فقد أسقط الجبهويون صفة الإسلام عن تنظيمهم وأصبح اسمه المؤتمر الوطني فقط. وحين سئل الترابي: لماذا لم يذكر اسم الإسلام ؟ قال: بأن الإسلام قد انتشر وعم ولا يوجد أي معنى لمثل هذه الإضافة لحزب في السودان، ويرجع هذا الموقف إلى محاولة الترابي خلق حزب قومي شامل فهو مغرم باستمرار العمل الجبهوي الذي يسمح له بقدر كبير من الحركة ومن ضم عناصر متباينة ليست بالضرورة صارمة الالتزام. لذلك سمى جبهة الميثاق الإسلامي ثم الجبهة الإسلامية ولا يميل إلى استخدام اسم الإخوان المسلمين لأن شروط العضوية ستكون صارمة وتحرم التنظيم من أن يكون شعبيا ومفتوحا بالذات في بلد متنوع مثل السودان، وهذا تنازل عن الإسم أو بالأصح الرمز بكل ما يحمل الرمز من معان ودلالات، فهل يكون برنامج حزب وطني مثل برنامج حزب إسلامي؟ ولكن الآن يمكن القول: بأن الجبهة لا وجود لها وبالفعل صارت الجبهة مجموعات أصحاب مصالح وولاة أقاليم وأصحاب صحف .. إلخ، وهذا ما قصده الترابي بتذويب الدولة في المجتمع وكان

يقصد تذويب الدولة في المجتمع في الحزب ثم بعد ذلك يحل الحزب، ففي المرحلة القادمة يمكن أن جد الجبهة كمناخ وطريقة وسلوك أو ثقافة الجبهة بدون حزب الجبهة وهذا الاحتمال قائم في حالة تحول الوضع سليما إلى الديمقراطية قد مهدت جيبوتي إلى مثل هذه العودة حين تجنبت الحديث عن تفكيك جهاز الدولة الحزبي وحين سكت عن المحاسبة بالذات في قضايا الفساد والتعذيب.

ماذا يبقى من النظام خارجيا؟ كان نظام الإنقاذ يرى في سياسة خارجية جريئة تأكيدًا لقبضته من الداخل بمعنى أن أحسن طريقة للدفاع هي الهجوم لذلك أعلن النظام منذ اليوم الأول أنه صاحب مشروع حضاري عابر للحدود وبالتالي قدم نفسه كحام ومناصر لكل الحركات الإسلامية في العالم، وانتهز فرصة حرب الخليج الثانية ليؤسس ما سمى في حينها أممية إسلامية تمثلت في قيام المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي في مارس ١٩٩١ بعد توقف الحرب مباشرة. ولم يكن المؤتمر إسلاميا صرفا بل هو تجمع لمن اعتبروا أنفسهم معادين للولايات المتحدة الأميركية بوصفها الشيطان الأكبر أو دولة الاستكبار أو زعيمة الإمبريالية، لذلك جمع المؤتمر الإسلاميين والماركسيين والقوميين والناصريين .. إلخ. أراد النظام أن يكون قاعدة لقوى الثورة والتحرير الوطني، بينما وصمته أميركا وحلفاؤها بأنه قاعدة للإرهاب. وبالفعل استضاف السودان كثيرًا من الحركات السياسية المعارضة ومن الشخصيات المعارضة وأعطى الجنسية لكل مسلم أو من يطلبها. وبرروا ذلك إسلاميًا حين اعتبروها استجارة، ولم يتردد بعض الدول في قطع علاقاته الدبلوماسية مع السودان والذي ظل يبرر ويناور. ولكن فجأة تغيرت السياسة السودانية خاصة بعد تسليم كارلوس للولايات المتحدة وتعدلت قوانين الجنسية والإقامة، والأهم من ذلك كله تجميد نشاط المؤتمر

الشعبي العربي الإسلامي وسكت حتى عن الإدانات فقياداته هذه الأيام مشغولة بصراع السلطة داخليا ولم تحركها حرب الشيشان ومآسي المسلمين هناك . فلم يصدر المؤتمر حتى بيانات الشجب والإدانة . وتوقف المؤتمر من أن يكون سندًا للشعوب الإسلامية والآن لا يردد زعماء المؤتمر تهديدات لأميركا كما كانوا يفعلون في السابق .

تبادل الجناحان المتنافسان الهجوم والنعوت والتهديدات ، ولكن هدأت النفوس الآن قليلًا وتدخلت بعض الوساطات المحلية بعد أن فشلت وساطات خارجية سابقة . ولكن حل المشكلة في حل يضر بالنظام ، فلو تراجع البشير عن قرارات حل البرلمان يفقد كل مصداقية ويفتح الباب أمام التحديات والتجاوزات . كما أنه سوف يحرج أمام الدول التي سارعت في تأييده . ومن ناحية أخرى، لو قبل الترابي الأمر الواقع سيكون قد غامر باسمه وتاريخه وإلا عليه أن ينسحب من الساحة السياسية تماما. وقد كان الترابي في الماضي مترددا في تقلد المناصب الرسمية وكأنه كان يريد أن يلعب دور مرشد الثورة أو القائد الفكري للإنقاذ، ولكن مثل هذه الوضعية غير جذابة في الحالة السودانية إذ سوف ينساه الناس إن لم يظهر في أجهزة الإعلام أو لم يحسوا. وقد حاول من قبل أن يرفض منصب رئيس المجلس الوطني وفي آخر لحظة أعلن ترشيح نفسه. وهناك احتمال قيام حزبين إسلاميين وهذه الوضعية تعجل بسقوط النظام الذي سيعود إلى ازدواجية من نوع آخر. وهناك من سيناريو يقضي على كل شعارات النظام وهو تكرار تجربة باكستان خاصة وإن كان كثيرًا من القوى لا تثق في الأحزاب بظروفها الحالية وترى أنها لن تحل مشكلات السودان المستعصية . ويمكن لفترة انتقالية طويلة حتى لو كانت عسكرية أن تنتج قوى سياسية مختلفة وأكثر قدرة وفعالية .

حقيقة صراع الدين والدولة

تتسم الحركة السياسية بقدر كبير من الكسل الفكري رغم حيويتها الظاهرية في مجال النشاط السياسي من حيث التصريحات والإعلانات والاجتماعات والمؤتمرات، فقد ظلت القوى السياسية تصطرع حول شعارات تسميها أحيانا الثوابت دون أن تكشف عن مضمون هذه الشعارات حتى مستوى الفكر أو اختيار صحتها على صعيد الواقع لذلك دخلت السياسة السودانية ي مسارب ضيقة لم تمكنها من النهوض بالوطن ، وظلت حبيسة التعصب والمزايدة والمناورة وهي صفات لازمتها منذ نشأتها وسببت لها كثيرًا من النكسات آخرها ما تعيشه الآن ومع ذلك لم تحاول أن تفك شفرة هذه الشعارات بمعنى توضيحها وشرحها ومناقشته إذ يكفي هذا الشعار الأصم الوثوقي في معناه لكي يحشد الجماهير ويهيجها ويستشيرها ، حين يحول إلى صنم مقدس لا يمس ولا يناقش وبداية الطغيان في أي حركة سياسية تظهر حين تتحدث عن ثوابت ذات طابع مطلق أي لا تنتمي لتحويلات ونسبية البشر والمجتمع إذ يفترض في فكر أي حركة سياسية أن يجيب على أسئلة يطرحها الواقع والناس فهي بالتالي أسئلة اجتماعية – تاريخية وليست ميتافيزيقية، ولكل مقام مقال حين تتعامل مع السياسة هناك أسئلة معينة وحين تتعامل مع الفلسفة أو الدين تختلف بالتأكيد نوعية الأسئلة.

تبادرت الخواطر السابقة إلى ذهني خلال الأسبوع الماضي وأنا أتابع مناقشات سياسية حول تصريح السيد علي عثمان محمد طه نائب رئيس

* الصحافي الدولي ٢٠٠٠/٣/٥.

الجمهورية جاء فيه - خلال ندوة عامة بالخرطوم - أنه من الممكن بحث إمكانية فصل الدين عن الدولة إن كان ذلك يمكن أن ينهي الصراع والحرب الأهلية في الجنوب وقبل أن يجف حلق المتحدث من كلماته كانت التصريحات والتنديدات قد ملأت الصحف وانتشرت بين الناس ولم يكن أمام المتحدث بحكومته إلا المسارعة لنفي أي نية أو تفكير في الإقدام على مثل هذه الخطوة مهما كانت نتائجها على الصراع في السودان ورغم الضجة توقفت وسألت نفسي:

هل لم يرتبط الدين مع الدولة إلا مع مجيء الجبهة الإسلامية قبل عشر سنوات أو بالأصح هل ربطت الجبهة الإسلامية أثناء حكمها حقيقة بين الدين والدولة؟ وهل أنزلت حقيقة الدين إلى الناس والمجتمع؟ هذه أسئلة يجب أن نواجهها قبل الانسياق وراء شعارات الجبهة، لأن الكثير مما يبدو بدهيات أو بديهيات في السياسة والفكر السودانيين هو بعيد عن ذلك كثيرًا.. ولكن هنا يبرز الكسل الفكري الذي يتعامل مع ما هو موجود وسائد ومتعارف عليه ويتجنب التساؤل القلق المستمر لذلك استطاع الإسلاميون جر كل الحركات السياسية السودانية منذ الاستقلال إلى فكرة الدستور الإسلامي دون أن يكون لديهم أي تصور أو دستور إسلامي مقترح، وظل السودان طوال هذا العمر يتصارع حول تأييد أو رفض هذه الفكرة، وكانت البداية كما يقول أحد مؤرخي الحركة الإسلاميين حين تكونت الجبهة الإسلامية للدستور في دار جماعة التبشير الإسلامي بأم درمان يوم ١٠/ ٢/ ١٩٥٥م، ومنذ ذلك اليوم كتب على السودان أن يدخل في جدل أنساه كل القضايا الأخرى الاستراتيجية مثل التنمية والوحدة الوطنية وتطوير التجربة الديمقراطية رغم أن الحركة الإسلامية السابقة للإخوان المسلمين أي

حركة التحرير الإسلامي قد اهتمت بالقضايا الاجتماعية إلا أن جبهة الميثاق الإسلامي التي مثل الإخوان المسلمون فيها النواة الصلبة ابتعدت عن أي انشغال بالقضايا الوطنية والاجتماعية والثقافية، واهتمت بالدستور باعتباره المفتاح السحري لكل مشاكل الدين والدنيا في السودان وللمفارقة لم تستطع الحركة الإسلامية تمرير دستور أو قانون إلا في ظل أنظمة عسكرية دكتاتورية وبالتالي لم تخضع دساتيرها وقوانينها لنقاشات ديمقراطية وحرة، وظلت دساتير وقوانين حالات استثنائية وغير طبيعية ولا يمكن اعتبارها إسلامية.

أعتقد أن أسباب فشل الإسلاميين في الوصول إلى دستور إسلامي ديمقراطي يحقق أملهم في دولة عصرية يرجع إلى أنهم ينطلقون غالبا من مقدمات خاطئة توصلهم بالتأكيد إلى نتائج خاطئة وأحيانا إلى كارثة فهم يعتقدون أن الدين يبدأ بهم وينتهي بهم وينتاب بعضهم -أحيانا- الشعور بأن الإسلام الصحيح لم يدخل البلاد إلا بعد أن ظهروا هم كتنظيم سياسي، وقد عبروا عن هذا الشعور إذ نجد الترابي يقول عن إسلام السودان: «نحن مجتمع إسلامي فينا كثير من الكفر والعياذ بالله، وفينا كثير من شوائب الجاهلية، وكثير من الظلم، وفينا كثير من الفسق، ولكن أساسنا أساس إسلامي نحن أقرب إلى مجتمع المدينة الذي ما كان مطهرًا كله طهر الصحابة الكبار، ولكن كان يكتنفه أهل النفاق المرتابون الذين يؤمنون ويكفرون ويؤمنون» (كتاب نظرات في الفقه السياسي مشكلات تطبيق الشريعة في السودان) محاضرة ألقيت عام ١٩٧٨ عندما قامت في السودان لجنة لمراجعة القوانين لكي تتوافق الشريعة الإسلامية (١٤٨). وفي نفس السياق يكتب حسن مكي عن إسلام حلفائهم الأنصار حين احتكوا بها مباشرة في

معسكرات الجبهة الوطنية أثناء معارضة نظام النميري (صدام الإخوان يضعف معرفة بعض الأنصار بأبجديات الإسلام وأميتهم الشديدة وجهل بعضهم حتى باللغة العربية مما أعاق تعليمهم وتحفيظهم لآيات من القرآن) (كتاب الحركة الإسلامية) ص ٨١.

هذا الشعور بالتعالي تجاه المسلمين غير المنتظمين في حركتهم هو الذي أوقع الإسلامويين السودانيين في أخطاء فادحة أكبرها الانقلاب على الحكم البرلماني المنتخب ثم الطريقة القمعية التي أداروا بها البلاد خلال أكثر من عشر سنوات فقد ظنوا أنهم وحدهم يمتلكون حقيقة الإسلام وقادرين على إصلاح الدين وعلى تطبيق دستور إسلامي، لذلك خلطوا بين معارضتهم لهم كحزب يحكم باسم الدين وبين مخالفة أحكام الدين ، واعتبروا كل ما عداهم خارجين بدرجة أو أخرى عن التدين إما بسبب انتماءاتهم الطائفية أو لعلمانيتهم أي تحت تهمة الجهل بالدين أو معاداة الدين .. ومن ناحية أخرى صدق الإسلامويون وهما مزدوجا وهو أنهم أعادوا الدين إلى الحياة والسياسة وأن ذلك لا يتم بدونهم ، وهنا السؤال الصحيح: إن الدين كان غائبًا قبل ظهور الحركة الإسلامية لقد كان المجتمع السوداني شديد التدين، وهذا سبب ازدهار حركتهم وقبولهم وعدم تعرضهم للاضطهاد، والقمع الذي تعرض له الإخوان المسلمون الآخرون في بلدان عربية – إسلامية عديدة – وأعتقد أن هذا يكفي ليؤكد إسلامية الحكم والسياسة والمجتمع في السودان .. فالتدين الحقيقي عبادات ومعاملات والتسامح من أهم مظاهر الأخلاق في الإسلام ، كما أن السوداني كان نموذجًا طيبًا في كل سلوكه وهذه سمعة قديمة لم تستجد بعد حكم الجبهة.

لم يكن الدين غائبًا طوال تاريخ السودان وحتى الإنجليز احترموا الشعور الديني لأنهم جاؤوا بعد الثورة المهدية، وكان خطاب كتشنر إلى المديرين في السودان واضحًا، إذ يدعو لتشجيع كل أشكال العبادة والتدين وتشييد الجوامع في المدن عدا الزوايا الخاصة التي يمكن أن تستغل لعمل معاد للحكومة ولأن تكون بؤرًا للشغب والتعصب الديني، وللمفارقة ارتاحت مجموعات العلماء للقرارات، وفي رد على مقال يهاجم الحكم البريطاني يقولون: فإن جميع الأمة السودانية قد ارتبطت بالحكومة الحاضرة الرشيدة ارتباطًا حقيقيًا (........) لما هو شاهد بعين اليقين من جلب المنافع ورفع المضار (....) وتأمين الطرق وعمارة المساجد وبث العلوم الدينية ونشر المعارف بترتيب العلماء ومساعدتهم وتشييد الجوامع والمدارس في عموم البلاد (حضارة السودان ٢٦ أكتوبر ١٩٣١) بغض النظر عن مناقشة الوطنية فالذي يهم هو أن المستعمرين لم يتجرؤوا على إبعاد الدين عن حياة الناس فما بالك بالحكام السودانيين المسلمين؟ ويمكن للإسلامويين أن يتحدثوا عن غياب فهم معين خاص بهم للدين وهذا يتطلب عدم التعميم.

أما السؤال الآخر: هل استطاعت الجبهة خلال فترة حكمها إعلاء كلمة الدين وزادت من التدين الصحيح في كل مناحي الحياة السودانية؟ من أكبر الأضرار التي سببتها حركات الإسلام السياسي جميعها للدين الإسلامي وهو تغليب الجانب السياسي (السلطة والحكم) على الجوانب الثقافية والعقدية في الدين (الأخلاق المعاملات السلوك) فقد لجأت من أجل تثبت سلطتها إلى وسائل لا يرضاها أي دين أو أخلاق وهذا هو الفصل الحقيقي بين الدين والدولة لأن دولة الإسلام تقوم على مكارم الأخلاق ولم يكن هذا

التوجه غربيا عن المجموعة التي حكمت فهي قد رفضت داخل الحركة الإسلاموية السودانية أولوية التربية على الحكم والسلطة ، وهذا الجناح الذي قاده الترابي انتصر على المجموعة التي قالت بتغيير المجتمع قبل التفكير في حكم البلاد (ومن بين شخصياتها جعفر شيخ إدريس ومالك بدري ثم محمود برأت وغيرهم) ، فالترابي ومجموعته يرون أن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن هذا عين الفصل بين الدين (القرآن) والدولة (السلطان) لذلك الترابي وعلي الحاج وصحبهم قد فصلوا الدين عن الدولة باكرًا على المستوى العلمي والآن يبدون أن يرموا الآخرين بدائهم ونؤكد أننا أمام قضية تنافس سياسي صرف ليست له أي صلة بالدين.

إيران في كل مكان

قبل أكثر من عقدين من الزمان كان طلاب الحركة الإسلامية السودانية يتظاهرون في شوارع الخرطوم مرددين هتافات إيران في كل مكان، ويمكن القول : إن عددًا من أصحاب مذكرة العشرة ولجان الوساطة ورأب الصدع والكثيرين من الوزراء والسفراء والولاة الحاليين كانوا ضمن أولئك المتظاهرين ، واليوم وبعد أن دار الزمان دورته ، هل يسمحون لنا بأن نستلف شعار مظاهراتهم ونعدله: إيران في كل مكان وبالذات في السودان.

فالتجربة الديمقراطية الحرة التي خاضتها جمهورية إيران الإسلامية تضعهم في موقف حرج باعتبار أن حمية الإسلام لا تعني بالضرورة استخدام الديكتاتورية والعنف والقمع، وإيران نفسها بدأت عنيفة وقمعية ، ولكنهم تعلموا من واقع الحياة ولم يحاولوا أن يقفوا ضد التاريخ وضد طبيعة البشر .

ولتبدأ بالتساؤل حول نقاط الالتقاء والاختلاف في تجربتين تدعوان إلى تأسيس دولة إسلامية فهذه مرجعية واحدة ، أي الرجوع إلى أصول الإسلام في تكوين تصور لما يجب أن تكون عليه الدولة الإسلامية ويرفض الترابي وأنصاره فكرة التقسيم إلى شيعة وسنة كأساس للاختلاف حين يكون القصد هو تحكيم شرع الله أو تنزيل الدين إلى الناس لكي يحكموا به .

والمتأمل للتجربتين يصل بالتأكيد إلى وجود الكثير من الفروق والاختلافات رغم المرجعية الواحدة ورغم التقارب الدبلوماسي والتعاون الاقتصادي خلال السنوات الأولى لحكم الإنقاذ.

* الصحافي الدولي ٢/٣/٢٠٠٠.

يقول علماء السياسة : إن الطريقة التي تصل بها مجموعة سياسية ما إلى الحكم هي التي تقرر طريقة تعاملها مع مسار نظام الحكم فقد جاءت الثورة الإسلامية في إيران عن طريق ثورة شعبية عارمة أسقطت طاغية مثل شاه إيران بينما جاء الإنقاذ الإسلاموي عن طريق انقلاب عسكري محدود التأييد حتى وسط القوات المسلحة لذلك لجأ نظام الإنقاذ إلى الحد الأقصى في القمع لأنه كان خائفا وضربة الخائف تكون في منتهى القسوة وعرفنا بيوت الأشباح بل تدرب هناك وهي إيران رغم التأييد الشعبي الذي مثل الشرعية الدينية وتحويل المجتمع عكس واقعه إلى تهديدًا للدولة الدينية الجديدة بالإضافة للعقوبات القاسية ضد أي خارج عن السلوك النمطي المطلوب سواء في المظهر أو التصرفات الحياتية اليومية. وفي النهاية تنازل النظامان الإيراني والسوداني عن القمع العادي نتيجة الموقف العالمي المساند لحقوق الإنسان بالإضافة لصعوبة تغيير الإنسان دون إقناعه بضرورة هذا التغيير فالإنسان في حالات القهر والقمع يبتكر الكثير من الحيل وطرق المقاومة المختلفة وأخيرًا تنازل النظامان عن كثير مما أسموه بالثوابت والتي تحركت تحت ضغط الواقع والحياة.

هناك اختلاف آخر هام أثر على مسيرة كل تجربة . فقد تميزت إيران بوجود مفكرين عظام استطاعوا فهم الدين بصورة متطورة ومتقدمة. بينما عجزت الحركة الإسلاموية في السودان عن تقديم مفكر حقيقي. وهذا يشمل بالطبع الشيخ حسن الترابي، فهو سياسي ومتحدث وخطيب ولكنه لم ينتج مفاهيم جديدة حين تقارنه بمفكر إسلامي إيراني مثل على شريعتي ، وكان لغياب المرتكز الفكري القوي لدى الإسلامويين السودانيين أثره

الواضح والذي ظهر في مواقفهم المتذبذبة والمتناقضة على الصعيد السياسي. فعلى سبيل المثال، لا يوجد لأفراد الحركة في السودان أي مساهمات نظرية في موضوع مثل الديمقراطية، لذلك كان من الطبيعي أن يتعاون الشيخ الترابي وجماعته مع النميري (١٩٧٧-١٩٨٥) وأن يلجؤوا إلى الانقلاب العسكري في يونيو ١٩٨٩. إذ أنه مع غياب رؤية استراتيجية لمفهوم الديمقراطية، تصبح مثل هذه التحالفات والتكتيكات مبررة حسب منطق الحركة. وتؤكد الصراعات الحالية بين مجموعة الترابي ومجموعة البشير الفقر الفكري، فالطرفان عجزا عن تحديد الأسباب الموضوعية للخلاف .. من ناحية أخرى نجد المنتوج المكتوب للحركة في السودان ضئيلا مع وجود آلة إعلامية ضخمة ولكنها للأسف بعيدة عن الإنتاج الفكري فهي تقوم بواجب تكوين عقل جمعي لا يناقش بل عليه بالقبول والخضوع هذا هو الفرق الجوهري حركة إسلامية فكرية تقف خلفها مجموعة من المفكرين والكتاب والباحثين في إيران مقابل حركة سودانية تستخدم آلتها الإعلامية في الحشد والتجييش بدون أرضية فكرية.

أنتجت الثورة الإيرانية زعماء وحكاما يمتلكون المعرفة والحكمة والحس بالواقع والتاريخ، فعلى سبيل المثال يعتبر محمد خاتمي مدرسة في فن الحكم إضافة إلى مساهماته الفكرية، إذ كتب وحاضر كثيرا الدرجة يمكن معها أن نتحدث عن «الخاتمية» فقد بلور موقفا متقدمًا باتجاه المصالحة بين الدين والحرية فهو رجل الدين الذي يتحدث لغة سياسية عصرية، وتلاحظ أن كلمات مثل «الديمقراطية» و«المجتمع المدني» تنتشر في كل خطابه السياسي سواء في الكتابة أو المقابلات أو الخطب، وقد حدد خاتمي أولوية الديمقراطية

على دينية الدولة بمعنى أنه يريد دولة إسلامية ولكن لا بد لها أن تكون ديمقراطية يقول : فهذا معناه إن الدين هو الذي يحدد الشروط والظروف العامة ، يعني إذا أراد الشعب فإن حكومة ذلك الحاكم تصبح شرعية، وإذا ما رفضها فلن يكون ممكنة فرضها بالقوة يجب أن تمتلك الحكومة الإسلامية ضوابط معينة، وإذا لم يرد الناس هذه الحكومة وانتخبوا حكومة لا ضوابط إسلامية لها وأعلنوا أنهم لا يريدون أشخاصا دينين، فإن علينا احترام رأيهم إذا كنا نقول : بالديمقراطية ونتبعها، شريطة أن تصان آنئذ حريتي في نقدها (كتاب مطالعات في الدين والإسلام والعصر ص ١٠٦) وللمفارقة من ناحية أخرى يبرر الشيخ الترابي انقلابهم العسكري بأنهم أبعدوا من الحكومة الأخيرة التي تم تشكيلها في فبراير ١٩٨٩ ، وهذه حكومة يأتي دعمها الشرعي من البرلمان، وكأنه يقول: إن شرطه لقبول الديمقراطية أن يكون في الحكم باختصار: نجحت إيران في أن تقدم إلى سدة الحكم زعماء حقيقيين ورجال دولة ، وبهذا تطورت التجربة الإيرانية وتجاوزت الكثير من العقبات ومنها الحرب والحصار والمقاطعة التجارية.

رغم التشدد الظاهري في إيران برزت إبداعات فنية بالذات في مجال السينما وشهدت إيران حيوية ثقافية واضحة، هذا ما فشلت فيه الإنقاذ فقد تدهورت الثقافة والفنون في عهدها ولم تستطع الإنقاذ طوال عشر سنوات أن تقدم أي إضافة إبداعية في أي مجال ، وفي رأيي أن هذه واحدة من أهم مظاهر الفشل أن يكون من يدعون أنهم أصحاب مشروع حضاري هم الأضعف في سجل الإبداع ، ومن المفارقات أيضا أن إيران الإسلامية رغم الشادور أو الحجاب حاولت أن تحترم المرأة وأنصفتها سياسيًا حقيقة دون أن تمثل ذلك أو تتظاهر به، وقد استضافت إيران دورة أولمبية نسائية.

الدرس الذي نخرج به من التجربة الإيرانية : هو أن الصراع ليس بين إسلامية الدولة أو عدم إسلاميتها ، بل حول ديمقراطيتها أو عدم ديمقراطيتها ، فقد استطاعت إيران القيام بإصلاحات جذرية واجتهدت في محاولة الربط بين الحرية والدين.

وفي النهاية نهتف مرة أخرى : إيران في كل مكان، وبالذات في السودان، متمنين للإسلامويين الشباب سابقا أن يقتدوا بإيرانهم المفضلة ويجروا انتخابات حرة ونزيهة مثل الذي حدثت في إيران الجمعة الماضية الثامن عشر من فبراير.

الفريضة الغائبة في الاقتصاد

نستطيع القول: بأن الأسبوع الفائت يمكن أن يسمى بعودة الوعي الاقتصادي . إذ رغم ارتفاع صوت المدافع في معارك بحر الغزال ، إلا أن الاقتصاد احتل مساحة واسعة في الإعلام والحياة اليومية . ويظن المرء بسبب الإهمال المستمر للارتقاء بمستوى الحياة المعيشية اليومية ، أن نظام الإنقاذ ووفق مشروعه الحضاري ، لا يهتم بالأمور الأرضية المادية لأن لديه أهدافه العليا والسامية التي يسعى إلى تحقيقها . ولكن في نفس الوقت نتذكر أن الوعود الأولى للانقلاب ركزت على وقف تدهور الاقتصاد وتحقيق السلام . وبدأ الإنقاذ عهده بتشدد اقتصادي مبالغ فيه وصل حد إعدام مجدي محجوب بسبب حيازته عملة أجنبية .

وكان من المعتاد أن تقايض النظم الانقلابية العسكرية الديمقراطية بالتنمية . وكان البعض يبدي استعداده للتضحية بالديمقراطية ، إن كان ذلك يعني تحقيق التنمية . وقد تحدث أحيانا الكارثة حين تضيع الديمقراطية ولا تتحقق التنمية .

وكان من الواضح ازدياد اهتمام الإنقاذ بوجود مشكلات اقتصادية تتفاقم باضطراد ، والدليل على ذلك أن يعقد رئيس الجمهورية - وفي مثل هذه الظروف -مؤتمرا صحفيا يعلن فيه قرارات الإعفاء الضريبي وخصخصة عدد من الشركات . وهذه مهمة كان يقوم بها وزير المالية أو موظف رفيع من الدرجات العليا . وهذا يعني أن القرارات لها دلالات أكبر هذه المرة ، ونتمنى أن تكون لهذه الدلالات أولوية الاقتصاد في سياسة الإنقاذ

* الأيام ٢٠٠١/٦/٢٨.

ومن منظور التنمية ورفع مستوى المعيشة . وأن يعني هذا أن الاهتمام أن الإنقاذ تذكرت ما يسمى بالمواطن العادي الذي يتوق إلى حياة كريمة تلبى فيها حاجات لم تعد أساسية أولية بل بديهية تعلم علاج ، مواصلات ، ماء نظيف ، كهرباء وهذه هي الفريضة الغائبة في كل الأحاديث واللقاءات ، فالمتتبع يقرأ أو يسمع عن أرقام »مهولة دون أن يلاحظ كيف تحولت إلى خدمات وتسهيلات حياتية للمواطنين . وتتحول الأرقام إلى أشياء خيالية مثل العنقاء نسمح عنها ولا نراها . فهذه المليارات لا نحسها. في الشوارع المحفورة ولا المستشفيات أو بوابات الموت ولا المدارس والجامعات المنافسة لتكاليف الفنادق الفخمة .

يبدو أن الخصخصة كسياسة قد أصبحت من ثوابت الإنقاذ ، فقد أكد رئيس الجمهورية معنى الحكومة في برنامج الخصخصة ووصفه بأنه برنامج نافذ ولا رجعة عنه وأنه سوف يشمل كل الشركات القومية دون استثناء . نلاحظ أنه رغم وجود تسمية أخرى للخصخصة وهي التحرير الاقتصادي إلا أن الإنقاذ على كل المستويات تتجنب مصطلح تحرير الاقتصاد . وهذا الموقف ليس صدفة ولكن هناك أسئلة هامة قد تثار وأثيرت فى بلدان أخرى ، منها : هل يمكن إحداث تحرير اقتصاد دون تحرير سياسي أو هل هناك حرية اقتصادية بلا حريات سياسية وثقافية واجتماعية مصاحبة ؟

يعتقد البعض خطأ إمكانية ذلك ويضربون مثلا بعض دول جنوب شرقي آسيا أو النمور الأسيوية . وقد أثبتت الأزمة الاقتصادية الأخيرة خطأ هذا الافتراض . وبالتالي شهدت دول تلك المنطقة تحولات واضحة نحو الديمقراطية والتعددية . لذلك على نظام الإنقاذ أن يسارع في التحرير

السياسي إذا أراد نجاحا حقيقيا للتحرير الاقتصادي. كما أنه مطالب بقدر من الانفتاح الاجتماعي والثقافي الذي يلازم الاقتصاد الحر . وهذه معادلة صعبة لأصحاب المشروع الحضاري . فلنفرض مثلا أن شركة لوفتهانزا اشترت الخطوط الجوية السودانية وطلبت من المضيفات ارتداء ملابس معينة غير تلك المفروضة في أماكن عمل سودانية أخرى . ماذا ستفعل الحكومة ؟ هل ستعتبر تلك المؤسسات الخاصة مناطق حكم ذاتي مستثناة من القوانين العامة السائدة ؟

ركز رئيس الجمهورية بعد الخصخصة على القرارات الضرائبية . وهذا موضوع يحتاج بالفعل لدراسة جدوى تبدأ من الإجابة على سؤال : هل مردود هذه الضرائب يعادل الجهد والمال الذي يبذل وينفق؟ وهل تسببت هذه الضرائب في أضرار غير مرئية مثل إحجام الناس عن الأعمال الخاصة ؟ والأهم من ذلك هل تنفق هذه الضرائب والزكاة في المصارف المطلوبة وفي التنمية والنهضة الاقتصادية ؟ ومن المفارقات أن يصدر في نفس اليوم تقرير المراجع العام وهو مليء بمخالفات مذهلة في الجهاز المصرفي وإهدار للمال العام. وحالات التعدي على المال العام بلغت ٤٤٠ مليون دينار في البنوك والمؤسسات والهيئات والشركات والوحدات الاتحادية . وتخيل حين يطالع المواطن – في الداخل والاغتراب – تقرير المراجع العام ووقائع المؤتمر الصحفي ، في يوم واحد . ماذا سيكون مدى شعوره بالانتماء لهذا الوطن لكي يدفع الضرائب وهو مرتاح الضمير .

ورغم أن الرئيس ربط بين الضرائب وصرفها في التنمية ، إلا أننا نجد بعد أيام وهذا على سبيل المثال فقط أن المجلس الوطني صادق على ما يلي:

رفع المكافأة الشهرية لعضو المجلس الوطني إلى ٥٥٠ ألف بدلا عن ٢٥٠ ألف وبدل جلسات ٣٠ ألف جنيه، ومنح ٤٥٠ ألف مكافأة شهرية لأعضاء المجالس الولائية و١٥ ألف جنيه بدل جلسات. والملاحظة المضحكة فى هذا الصرف البذخي هو صرف بدل لجلسات لنائب برلماني وظيفته حضور جلسات فعل هذا عمل إضافي يعوض عليه. ؟ قس على هذا النوع لتعلم أين تذهب الضرائب ؟

بشر الرئيس في المؤتمر الصحفي بأنه قد تمت صياغة برنامج لمناهضة الفقر جنبًا إلى جانب برنامج إنعاش الزراعة، ويبدو من هذا الحديث ربط الفقر بالريف ولكن الفقر يعشش الآن في قلب العاصمة والمراكز الحضرية. وهناك مظهر ومسبب هام يتم تجاهله في الرؤية الاقتصادية للإنقاذ فيما يخص الفقر وأعني بذلك البطالة وبالذات بين الشباب الخريجين الذين صاروا بلا مستقبل في أوطانهم والمستقبل يعني فى قاموسهم الهجرة إلى العالم الجديد. ولا أدري كيف تسمح دولة محترمة وعاقلة بمثل هذا النزيف وهي تتحدث عن النهضة الاقتصادية والتنموية أو عن 'الانطلاق اقتصاديا. لا توجد أي برامج للتشغيل واستيعاب هذه الأعداد من الخريجين علما بأن الإنقاذ أغرقت البلد بالجامعات وبالشهادات العليا. وكأن مهمة الدولة تنتهي عند حصول شبابها على شهادات فقط. خلق فرص عمل جديدة يجب أن يكون الأولوية في أي خطة اقتصادية أو إصلاحات اقتصادية. ولكن فى الواقع، يضيف النظام أعدادًا جديدة من المشردين نتيجة تحرير الاقتصاد غير المدروس. ومن أهم إخفاقات الإنقاذ التدهور المريع في مستوى الخدمات والذي وصل حدا مخيفا. فمن الذي يصدق أن العاصمة المثلثة التي تحيطها الأنهار تعاني من

مشكلة مياه - مثل العيس الذي ذكرها الشاعر ؟ وهذه عاصمة مظلمة ومن أهم إنجازات هيئة الكهرباء أن تبرمج القطوعات . هذه عبقرية تحسد عليها الهيئة فهي منذ سنين تفخر بأن تخبر المواطنين بموعد القطوعات. وفي هذا الصيف يعاني المواطنون من الانقطاع الفجائي بينما الهيئة مشغولة بنثر الوعود التي تعود عليها الناس منذ سنوات . وهذه حاجات .أساسية في أدبيات الأمم المتحدة وحتى الآن لم يستطع أصحاب المشروع الحضاري تلبيتها في المدن . والعجيب أن النظام الحالي لديه قدرة هائلة على الصهينة مهما تحدث المواطنون عن هذه المشكلات ، فهو لا يستجيب للاحتجاج لأنه مشغول بقضايا كبرى أخرى.

نتمنى أن يكون أسبوع الاقتصاد السابق هو بداية اهتمام حقيقي بالتنمية بدءا من الخدمات ورفع مستوى المعيشة . ألا يستحق المواطن السوداني بعد كل هذه المعاناة أن يرتاح قليلا ويشعر بإنسانيته ؟ أظن أن المقصد الأعلى للاقتصاد الإسلامي أو المشروع الإسلامي عامة هو كرامة الإنسان والذي كرمه ربه ، فلماذا يتسلط البعض لإنقاص هذه الكرامة بقصد أو بدون قصد ؟ يجب أن تلتفت الإنقاذ إلى تلبية حاجات المواطنين الأولية وفي هذا احترام لحقوق الإنسان ، لأن التنمية الاقتصادية أصبحت الآن من حقوق الإنسان بالإضافة للحقوق السياسية المعروفة . فهل تستمر الإنقاذ في انتهاك حقوق الإنسان السوداني في جانب آخر هو عدم رفع مستوى المعيشة وتحسين الخدمات الأولية ؟

إنهم يقيمون الدول ويخربون العمران

جاء في الصحف الصادرة يوم التاسع من نوفمبر ٢٠٠٣ الخبر التالي: «بحث مجلس الوزراء الجهود المبذولة لتخفيف حدة الفقر، حيث تم عرض دراسة مقدمة من وزارة الرعاية والتنمية الاجتماعية تضمنت تعريف الفقر تعريفًا شرعيًا لوضع معايير لقياس الفقر وتداعيات القضايا الاقتصادية ذات الأثر مثل الخصخصة والإصلاح الاقتصادي وتزايد الدين الخارجي» . وفي اليوم التالي مباشرة نجد هذا الخبر المأساوي: «قُتل نحو ٤٠ شخصًا وأصيب ٤٨ آخرين في مدينة بورسودان، إثر تدافعهم للحصول على أموال الزكاة ، مما أدى إلى انهيار أبواب مبنى في سوق المدينة ، ووقع الحادث عقب الإفطار ليلة السبت – الأحد عندما دعا أحد رجال لأعمال الفقراء إلى تلقي الزكاة، فتدافع هؤلاء بالمئات إلى مقر شركته في وسط سوق المدينة التي تقع في طريق ضيق أدى إلى سقوط بوابة السور المحيط بها على رؤوس المتزاحمين» ، وبالتأكيد قطع هذا الخبر قول كل باحث عن تعريف شرعي أو غير شرعي. وهل يمكن أن نجد أبلغ وأفصح من هذا التعريف الواقعي والواقعي؟ وهل نبحث بعد هذا الحدث عن تعريف شرعي عند ابن تيمية أو السيوطي أو حتى الشعراوي؟ فالفقر لمن يريد أن يحاربه أو يخفف حدته لا ينتظر ولا يتطلب البحث في الكتب أو تقديم الدراسات بالذات لدى الحاكمين وأصحاب السلطة. وقد يكون للباحثين والأكاديميين عذرهم حين يجادلون حول تعريف الفقر، فهم قد يرون زيادة عدد المؤتمرات والندوات والتكليفات البحثية. أما بالنسبة لحاكم لديه جبرونا والحاج يوسف وهمشكوريب ودارفور والجنوب ، فمن العبث أن يبحث أو يقدم تعريفاً شرعيًا للفقر.

تساءلت في نفسي: نحن أمام نظام ينسب إلى نفسه تطبيق وحماية مشروع حضاري إسلامي ، وما المباحثات المطولة والمضنية حول السلام إلا خشية تقديم تنازلات عن الشريعة وتطبيقها في الشمال والعاصمة على الأقل : كيف يفكر هذا النظام المتسب للإسلام في القضية الاجتماعية وفي الفقر بالذات. وهذا موضوع يشغل المرء كثيرًا حين يحاور أي تفكير أو نظام إسلامي ؛ لأن الفقر هو المدخل لكل الانحرافات الأخرى ، وهذا ما يفترض أن يزعج أي نظام يضع الأخلاق والقيم على رأس أولوياته . فمن أين يأتي الخلل في التعامل مع الفقر؟ يبدو أن إدراك الحركة الإسلامية للفقر والمال كان ذاتيًا وخاصًا أي في مجال العضوية وكسب الحركة - كما يقولون - وليس على صعيد العدالة الاجتماعية والدول المتتجة بعد التمكين.

يروي الشيخ حسن الترابي تاريخ الحركة مع الاقتصاد في كتاب : «الحركة الإسلامية في السودان» ، ويقول: «بدأت الحركة بعيدًا جدًا عن الحياة الاقتصادية للمجتمع لأن لمبتدئها دعوة فكرية ثقافية أقرب إلى التجريد يحملها شباب غير كاسبين في زمان لم يكن للشباب فيه نصيب ولا سلطة من المال أو صغار موظفين ذوو دخل محدود، وتحصرها بيئة لا صلة لها بساحات الإنتاج والسوق التقليدية أو الحديثة» (ص١٧٢) ، ويضيف موضحًا ما حدث في بداية عهد النميري ثم بعد المصالحة: «تعرضت الجماعة للاضطهاد السياسي في السبعينيات ، فطرد بعض عناصرها من الخدمة العامة في إدارة الدولة، فاضطروا لأن يباشروا عملًا تجاريًا حرًا ليلتمسوا الرزق ، وإذ تكاثر هؤلاء عرضت لهم وللجماعة قضايا التدين في هذا المجال غير المعهود (.........) ومهما كانت هذه الفتنة الأولية تكاد تزهد القادم إلى التجارة وتُرهبه ، فقد

انصلح الحال حين تكاثرت العناصر العاملة في المجال الاقتصادي الحر وأخذ الهم القروي في كسب العيش والمجاهد ضد الفتنة يصبح همًا تربويًا تنظيميًا، وتبدلت ضرورة مباشرة العمل الحر إلى توجه عام لولوج هذا المجال ابتغاء مصالح الدعوة والتربية والحركة أيضا» . (ص١٧٤)

حين استولى الإسلاميون على السلطة عام ١٩٨٩ كانت لديهم خبرة جيدة في المال والاقتصاد، فقد احتل ذلك الاهتمام مكانة تفوق الاهتمام بالفكر والتربية والسياسة ؛ لأنه مجال آمن ، ويبرر لشيخ هذا التوجه بمقارنة طريقة باعتباره : «وسيلة لعرض الدعوة الإسلامية بوجه آخر وتمكينها بقوة جديدة ، وهذا التوجه حال معروف عند الأقليات التي نبتت سياسيًا فتنصرف إلى الاقتصاد، يعرف ذلك في تاريخ الوجود الإسلامي المستضعف في بعض البلاد الإفريقية والآسيوية ، وفي حالة اليهود في الغرب».

ومن البديهي أن تشغل حياة الغني والترف ءالبذخ كثيرًا من الإسلامويين بعد الحكم والسلطة فهم الآن قد ذاقوا لذة الثروة والسلطة معًا. وهذه شهوة لا تذبل مثل الشهوات الأخرى أي شهوة الحرص والطمع . وكان من الطبيعي أيضا أن يكون الوجه الآخر هو الفقر الذي نبحث له الآن عن تعريف شرعي أفقي بلد محدود الإمكانيات المادية ، لابد أن تكون وفرة البعض هي حرمان آخرين، ويمكن متابعة تاريخ الدولة من خلال هذا التطور، قد ظهر في الدولة الإسلامية ومنذ أو بعد عصر عمر بن الخطاب ، ونتيجة التوسع والفتوحات تياران وعقليتان نمطان للحياة رؤيتان للمال والغنى. الأول: موقف الزهد والتقشف ومناصرة الفقراء والدعوة إلى المساواة. والثاني:موقف الغنى والتمتع بملذات ونعم الحياة، إذ رأى أصحاب

هذا الموقف أن هيبة الحكم والمنعة والقوة لابد لها من مظاهر الغنى والترف المضادة للزهد والمسكنة والضعف . ويمكن أن يؤرخ للنظرة الثانية بعد ظهور شخصيات مثل أبي ذر الغفاري وحين تحولت الخلافة إلى ملك عضوض . وبدأت المعركة بين إسلام يزيد وإسلام الحسين.

كان من أهم نقاط الصراع - في نظري - وحسب معركة أبي ذر الغفاري ، هو كيف فهم آية الاكتناز والتي يعتبرها «جوهر الإسلام ونبراس الحياة ، ومن أجلها نهض وبشر ، وقاسى وتحمل» - كما يقول النيسابوري في أسباب نزول الآية الكريمة : ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ ﴾[1] . هذا وقال رسول الله ﷺ حين نزلت الآية هذه: «تبًا للذهب والفضة» . فقالوا: «يا رسول الله ، فأي المال يكنز؟ قال: «قلبًا شاكرًا ولسانًا ذاكرًا، وزوجة صالحة» . ويبدو أن الغالبية العظمى -لكي لا نظلم قلة قليلة وغريبة رحمها الله - إلى المعسكر المضاد لأبي ذر المسلم الحقيقي. وكان ضمن أصحاب الصُفَّة وهم: «نحو أربعمائة رجل من مهاجري قريش ليس لهم مساكن في المدينة ولا عشائر، إنضاف إليه فقراء كثيرون من فئات مختلفة، من بينهم بعض قادة الإسلام مثل: سلمان الفارسي وأبو عبيدة بن الجراح وعمار بن يسار وعبد الله بن مسعود وأبي ذر الغفاري وغيره كثر مثل: المقداد وبلال وصهيب فتكوموا في صُفّة المسجد وهي سقيفة، يتكلمون القرآن بالليل ويرضخون النوى بالنهار، من كان عنده شيء متبقي أتاهم به». هذا هو

---

(١) سورة التوبة ٣٤ ، ٣٥.

الإسلام الحقيقي ، لذلك يروى: «وقف رسول الله يومًا على أصحاب الصُفّة: فمن بقى من أمتي على النعت الذي أنتم عليه راضيًا بما فيه ، فإنه من رفقائي في الجنة».

من أخطر تطورات الاقتصاد في الفترة الحالية ضياع الحدود والفروق بين المال العام والمال الخاص. وهنا يبرز أبو ذر أيضًا. فقد واجه معاوية واشتد في نقده حين كان معاوية واليًا على سوريا ؛ والذي اشتكاه إلى الخليفة عثمان بن عفان. وأنّب أبو ذر معاوية لأنه كان يسمى مال الغنائم والضرائب (الزكاة) : مال الله ، وكأنه يريد انتزاعه من المسلمين. فقال له: هذا المال يعود إلى المسلمين ولا يجوز أن تسميه مال الله. وفي وضعنا الراهن للحاكم أو الوالي أو الوزير أن يمنح ويصرف من مال الله دون مساءلة أو محاسبة ، وهناك بنود لا تدخل أصلًا في الميزانية العامة بالإضافة للعبث المتزايد للرسوم والضرائب. وكان الوليد بن يزيد بن عبد الملك -المشهور بفسقه- يقول حين يطلب منه الالتزام بالدين في الجباية والصرف: «والله لأجبين المال من حله جباية من يعش الأبد ولأصرفنه في حقه صرف من يموت الغد». ويبدو أن الإسلامويين الذين اندمجوا في منذ فترة في المال ونعيم الدنيا ، قد نسوا كثيرًا من نواهي الدين ومن مطالبته بالرفق بالفقراء والمساكين بل وأبعدتهم السلطة عن رؤية معاناة شعبهم. ولا أدري هل يرى أصحاب العربة المظللة من هم بالخارج، فنحن لا نراهم ويبدو أنهم أيضا لا يرون الناس في الشوارع، لذلك يبحثون عن تعريف شرعي للفقر.

أختم بما روى عن عائشة رضي الله عنها : «أفضى الأمر إلى عبد الملك والمصحف في حجره، فأطبقه وقال: هذا آخر عهدي بك» . فهل فعلها الإسلاميون بعد الاستيلاء على السلطة صبيحة الثلاثين من يونيو ١٩٨٩؟

الأقنعة المتعددة للجبهة الإسلامية

يخطئ من يظن أن منتسبي الجبهة الإسلامية يمكن أن يتغيروا بسهولة وبضمير صادق، رغم أن التغيير سنة الحياة، ولكنهم يقاومون أي تحول أو يفعلونه بخداع. والجبهة الإسلامية ليست تنظيمًا سياسيًا فقط، لأنها يمكن أن تتحول إلى طريقة تفكير وسلوك واتجاهات نفسية وأخلاق وممارسات محددة تستمر حتى في غياب أو انقسام أو تذويب التنظيم. وقد درج الإسلامويون طوال التاريخ السياسي المعاصر في السودان على تغيير المسميات واللافتات حسب كل مرحلة، والمتابع لمسيرة الإسلامويين يجد أن ظاهرة تغيير المسميات ليست مشكلية أو خارجية فهي تنعكس على التحالفات والشعارات والبرامج. ووصلت الحالة السياسية هذه إلى درجة التخلي عن صفة أو نسبة إسلامي حتى وصلت الآن إلى اسم: حزب المؤتمر الوطني. فالإسلامويون تكتيكيون يعرفون ماذا يريدون وكيف يحققونه، والأهم من ذلك يعرفون قدر القوى السياسية التي يتعاملون معها ويستطيعون الاستفادة من قصور تلك القوى. لذلك يبادرون خلال سنوات حكمهم رغم أنهم لا يمثلون الأغلبية ولا يمتلكون الرؤية الصحيحة لمشكلات الوطن.

في عملية توزيع أدوار بارعة قام بعض الإسلاميين بدعوة للإجماع الوطني لإخراج النظام من مأزق عملية السلام، فقد مضت عملية السلام بعيدًا واقتربت من التوقيع على اتفاقية نهائية سوف تكون السبب في تغييرات بنائية أساسية في نظام الحكم مما يفقد الإسلامويون السلطة التي دفعوا من أجلها الأرواح – كما يقولون. ومن المفارقة أن يقود مبادرة الإجماع الوطني والدعوة إلى التحول الديمقراطي والتنمية شخص أصدر قرارات – حين

كان في موقع مستشار رئيس الجمهورية – تحدد متى يستيقظ الناس من نومهم! هل يمكن أن يكون مثل هؤلاء دعاة ديمقراطية وهم يفرضون على مواطنيهم أوقات الاستيقاظ من النوم؟ وقد تذكرت حينها ما أورده أحد الإخوة العرب بأن الشيخ الترابي كان يقول لزملائه الإسلامويين: إنه سيحكم السودان لأن السودانيين ينسون سريعًا إذ يمكن قمعهم في البداية ثم تغيير المعاملة، فلا يتذكرون ما حدث في البداية!

يأتي الإسلامويون في قناعهم الجديد وكأن الوطن والمواطنين قد أسقطوا تمامًا تاريخ الإذلال والقهر والقمع طوال أكثر من ١٤ عامًا . يريدون تأسيس تاريخ جديد يبدأ عملية لملمة ٣٠٠ شخصية وحزب في القصر الجمهوري ، بل يبدأ الإجماع الوطني بالاعتذار أو الاعتراف على الأقل بما حدث. والإجابة على سؤال : هل يستحق السودان والسودانيون ما فعله بهم الإسلامويون طوال حكمهم منذ ٣٠ يونيو ١٩٨٩؟ ولماذا تصرف الإسلامويون بمثل هذه الطريقة مع مواطنيهم رغم أنهم لم يتعرضوا للاضطهاد مثل رصائفهم في البلدان الأخرى؟ هل كانت بيوت الأشباح والتعذيب والفصل التعسفي والإفقار والهجرة، ضرورة لبقاء واستمرار الإنقاذ؟ هذه محاسبة يجب أن يقوم بها الإسلامويون أنفسهم بسبب المرجعية الدينية والأخلاقية التي يدعون الانتماء إليها.

هناك قضيتان هما : التعذيب والفساد خلال عهد الإنقاذ لا يمكن القفز عليهما ، مهما كانت المخاطر التي تهدد السودان، وهل هناك تهديد للوطن ولكرامة المواطنين أكثر من قبول تلك الممارسات؟ إذ توجد عناصر من مصلحتها استمرار الحرب إلى الأبد، إن كان في ذلك إبعاد لإمكانية استبعاد

المحاسبة . لذلك يمكن أن تعمل على إفشال المرحلة الحالية للمفاوضات، وبالفعل تضع العقبات وفي نفس الوقت تحاول الاحتماء بالقوى السياسة التي كانت تتهمها من قبل بأنها تريد تحويل العاصمة على ماخور كبير وناد للقمار، رغم أن من بين قادتها رجال دين يقودون طرقًا صوفية معتبرة، وبعد أيام قليلة من تلك الاتهامات يتصلون بعم ويجلسون معهم تحت دعوى الإجماع الوطني. إنها مجرد حيل لأجندة أخرى تحت القناع الجديد تهدف إلى ضمان الاستمرار في السلطة أو لو تغيرت الأوضاع ضمان نسيان ذلك التاريخ المخزي. ولكن هل يستطيع القناع إخفاء ذلك الوجه القبيح؟ قد يحدث، فهذا يعتمد على ذاكرة ووعي القوى السياسية التي مازالت تغرق في سذاجة تصل أحيانا حد العبط السياسية أو على الأقل الغفلة السياسية.

ليس هناك عاقل يقف ضد الوحدة الوطنية – لا أقول الإجماع الوطني فهي مفهوم شمولي – ولكن للوحدة الوطنية شروطها التي تجعل منها وسيلة لمنعة الوطن ، فهي تبدأ بالصدق والشفافية وليس من خلال أقنعة ومسارب لا توصل أبدًا إلى غاية نبيلة . فمن الواضح أن الإسلامويين لم يتعلموا عبر التاريخ ومازالوا يحترقون هذا الشعب النبيل وإلا لكانت دعوة الإجماع الوطني قد بدأت من إعادة الاعتبار للشعب السوداني بالكامل بإلغاء كل إهانة ، استعادة الحريات السياسية والحياة المعيشية الكريمة .

أزداد – باستمرار – اقتناعًا بأن الحركة الإسلاموية السودانية لا تهتم كثيرًا ببنائها الفكري قدر اهتمامها بالبناء لتنظيمي والسلطوي. فهي وقد انتهت من مؤتمرها العام السادس منتصف الشهر الماضي، كان ينتظر منها مواقف فكرة واضحة من قضايا حيوية مثل الجنوب ضمن الظروف الحالية. ولكن مجموعة من قيادي الحركة أو على الأقل المتنفذين سطويًا، فاجأت الجميع بدعوة لفصل الجنوب والبلاد على بعد خطوات من السلام ، قد يكون سلامًا ناقصًا ولكنه يوقف الحرب . وجاءت هذه الدعوة محيرة للكثيرين ولكن لابد أن تفهم فكريًا لا سياسيًا ، لأنها تعكس كيف تغلب السياسة، الفكر داخل الحركة . وقد كان موضوع الجنوب مناسبة للحركة في السودان بالذات لتقديم نموذج لموقف الإسلام والمسلمين من غير المسلمين داخل دولة وطنية في بداية القرن الحادي والعشرين. وهذا الموقف كان يمكن أن يكون اجتهادًا ونموذجًا يساهم به الإسلامويون السودانيون في حوار الإسلام مع العصر. ولكن الحركة الإسلاموية السودانية المتواضعة فكريًا تكتفي بالبحث عن وسائل التمكين والإمساك بالسلطة ، حتى ولو كان الثمن فصل الجنوب. وهكذا يتغلب السياسوي الفج على الفكري والتجديدي داخل الحركة.

كان السؤال الذي يلازمني منذ فترة طويلة : ما هو موقف الإسلامويين من المجموعات غير المسلمة وغير العربية داخل السودان؟ وما هو موقفهم من المسلمين غير العرب؟ وهل يمكن الاختلاط معهم والتزاوج بهم؟ والأهم من ذلك: هل تستخدم الكلمات لشائعة في وصف غير العرب بين

الإسلامويين أم حصنهم إسلامهم ضد العنصرية وضد تقليل قيمة الإنسان بسبب أصله وعرقه؟ وحين استلم الإسلامويون السلطة في انقلاب يونيو ١٩٨٩ كنت حريصًا على متابعة كيف ستكون سياستهم تجاه الجنوب، خاصة وأن الجبهة الإسلامية قدمت قبل فترة رؤيتها لقضية الجنوب ، ولكن النظرية تختلف عن التطبيق دائمًا.

رغم المظهر الخارجي وانعقاد المؤتمرات للوصول إلى حل لمشكلة الجنوب، إلا أنه لم يكن من الواضح كيف التعامل مع الجنوب استراتيجيًا. وأذكر في الشهور الأولى صرح وزير النقل لصحيفة خليجية : بأن الجنوب يمكن فصله ، وسرعان ما نفت الحكومة التصريح ، ولكنه يظهر اتجاهًا قد يكون كامنًا آنذاك . والمتابع لسياسات الإسلامويين في البداية يرى أنه وضعوا احتمال أسلمة الجنوب وإخضاعه أو الانفصال. ويمكن القول: إن الاتجاهين لم يكونا متناقضين بمعنى تجريب كل الوسائل واتخاذ الموقف حسب الظرف الذي يأتي. لذلك تذبذبت سياستهم من الحسم وضرب صيف العبور حتى السلام من الداخل ثم السلام من الخارج وفي قمته تأتي الدعوة للانفصال.

كان الاتجاه الأول يرى أن يكون الجنوب جزءًا متكاملًا من الدعوة الإسلامية كبوابة للدخول إلى أفريقيا. ويعتبر أن هذه نعمة من عند الله للسودان، بسبب موقعه. وأن انتشار الإسلام ممكن وسهل في أفريقيا وأن الأفارقة لديهم استعداد نفسي أكثر لقبول الإسلام لبساطته وقربه من ثقافاتهم وأمزجتهم. لذلك نشطت منظمات الدعوة الإسلامية والمنظمات الخيرية في يوغنده وكينيا وشرق ووسط أفريقيا. وبالمناسبة لم يكن الإسلاميون يدينون ممارسات الرئيس اليوغندي عيدي أمين لأنه حاكم مسلم في قلب أفريقيا!

وكان من المفروض التفريق بين الدعوة الإسلامية وبين الإسلام السياسي الذي يسعى لقلب نظام حكم واستبدالها بأخرى إسلامية. ومن هنا اصطدم الإسلاميون الحاكمون في الخرطوم مع السياسيات الأمريكية والعربية في أفريقيا. وأذكر أن أحد الدبلوماسيين الغربيين قال : بأن الترابي يريد أن يجعل من الجنوب بعد أن يتم إخضاعه أو إنهاء الحرب منصة انطلاق إلى أفريقيا (Springboard) . وكان هذا التيار يرى أن التضحيات مهما كان حجمها فالجنوب يستحق التمسك به. ومن هنا كان تصعيد القتال وتحويل الحرب إلى حرب دينية مقدسة . ونتوقف قليلا في هذه المسألة لإجلاء مغالطة سائدة ، حرب أسبابها اقتصادية وسياسية وثقافية، ولكن نظام الإنقاذ أعطى الحرب بعدًا دينيًا من خلال مفهوم الجهاد . لذلك القول: بأن الجنوبيين رفعوا السلاح حتى قبل قوانين سبتمبر ١٩٨٣ لا ينفي إضفاء الطابع الديني من قبل الحكومة الإسلامية والحركة الشعبية التي يعطيها هذا التطور دعمًا قويًا استفادت منه . واستمر تيار الاحتفاظ بالجنوب في الحرب المباشرة ثم حاول من خلال السلام من الداخل أن يبسط نفوذه بواسطة قوى جنوبية قد لا تعارض مخططه الأفريقي، خاصة وأن الإنقاذ ضمت بعض الجنوبيين الإسلامويين.

يرى التيار الثاني: عدم التمسك بالجنوب إذا كان سيمثل عقبة في سبيل قيام دولة إسلامية أو يستنزف النظام الإسلامي ولا يساعد حركته في التمكين الشامل ويكون مصدرًا لعدم الاستقرار. وهذا الاتجاه يرى إمكانية قيام دولة إسلامية كعقيدة وليس مساحة وجغرافية المكان المتسع بل الإيمان المتسع أو العقيدة المنتشرة ، ويرى في مجتمع المدينة الصغيرة مثالا لم تقعده المساحة

ولا إحاطة الأعداء به.. لذلك قيام دولة إسلامية صافية في رقعة مثل مديرية الخرطوم والنيل الأزرق والشمالية قد تكفي لو فرضت الضرورة ذلك. وبالتالي لا نضيع الأرواح والأموال والوقت والجهد في محاولة خاسرة بل نركز على تجويد الدولة الصغيرة – النموذج . وأصحاب الدعوة الأخيرة قريبون أو يمثلون هذا الرأي. فقد ظن البعض أن تمكين الدولة الإسلامية سيكون ممهدًا أو ناقصًا بعد توقيع اتفاقية السلام، فهي سوف تمثل في أحسن الأحوال ٥٢٪ من السلطة والجنوب بعيد عنها. فلماذا لا يذهب الجنوب وتأخذ الدولة الإسلامية ١٠٠٪ أي الشمال كاملًا؟ فقد وجد الإسلامويون أنفسهم أمام معادلة صعبة: التمكين الكامل مشروط بفصل الجنوب أو الوحدة مع نقص التمكين. وكانت المجموعة التي أذاعت الدعوة هي الأكثر جرأة وصراحة في تمسكها بالسلطة غير ناقصة.

لو تركنا مستوى السياسة اليومية والمناورات الدبلوماسية وحاولنا اختبار فكر الحركة الإسلاموية السودانية على مستوى الفكر المجرد والمبدئي . هل توصل المفكرون الإسلاميون إلى نظرية سياسية إسلامية معاصرة تحل مشكلة غير المسلمين في الدولة الإسلامية. بعد عقد ونصف من الزمان في السلطة المطلقة وسياسات التجربة والخطأ، عجز الإسلاميون السودانيون عن تقديم أي نموذج أو مثال يمكن الاقتداء به وفي نفس الوقت لم يسببوا أو يبرروا الفشل لأن في هذا نفسه مساهمة في بيان السلبيات أو العجز. فالحركة الإسلاموية السودانية وهي تستعد للعودة مجددًا كقوة سياسية لا تكفيها الوسائل القديمة ولا يكفيها السيطرة على جهاز الدولة والاقتصاد والإعلام،

هي مطالبة بتقديم المنهج وهذا ما كانت تدعى باستمرار لأنه ما يميزها عن غيرها : المنهج أو المنهاج، والذي يعني رؤية شاملة .

على المستوى الواقعي، بعد سنوات من المشروع الحضاري وتطبيق الشريعة الإسلامية ومع امتلاك الدولة لكل وسائل التوجيه والقوانين، هل استطاعت الدولة أن تجعل السودانيين أكثر تسامحًا واندماجًا بين المجموعات الاثنية والعرقية المختلفة ؟ أم صار السودانيون أكثر عنصرية؟ هل استطاعت العقيدة أن تحل محل العرق والقبيلة؟ وهل صار المؤمنون إخوة حقيقية ؟ أم تصاعدت النعرات – للمفارقة – ضمن دين المساواة؟ عجزت الدولة في التقليل من العنصرية وعادت صفات تحقيرية مثل عبد، غرباوي ، حلبي ، فلاتي... إلخ تحتل موقعًا واضحًا في قاموس التعامل الاجتماعي. كيف تفسر الدولة الإسلامية ومفكروها انتشار هذه الظاهرة في دولة إسلامية؟ وأسئلة أخرى مثل: هل استطاع الإسلامويون على المستوى الفردي بقصد تقديم القدوة والمثال كسر حاجز الفوارق والعنصرية في مسألة الزواج أم لجؤوا إلى فقه الكفاءة؟ كنت أتمنى أن يقوم باحث اجتماعي برصد الحالات التي تخطت هذه الحدود العنصرية في عملية التزاوج بين الإسلامويين؟ هذا كان من الممكن **أن يعتبر** الإنجاز الحقيقي للإسلامويين أي إعادة المساواة التي أقرها الإسلام إلى أرض الواقع ، وبالتالي يتسقون مع عقيدتهم وفي نفس الوقت يقدمون لوطنهم حلًا عمليًا لمشكلة الفوارق العرقية والعنصرية . ولكن الدعوة لفصل الجنوب هي هروب على المستوى الفكري من معضلة المواطنة لغير المسلمين. ولكن هم التمكين أقوى من تأصيل وتجديد الفكر الإسلامي.

في سؤال الحداثة والتحديث

أيقظت مدافع حملة نابليون سؤال الحداثة والتحديث فى المجتمعات العربية ، والآن تكثر أصوات أخرى من بينها المدافع وغير المدافع وتجعل السؤال جديدا بكرا وكأنه طرح اليوم فقط . فالعالم حولنا يتطور في متتاليات هندسية بالذات في التكنولوجيا والمؤسسات والتنظيم والفنون والأفكار الجديدة . العالم يجرب ويخطئ ونحن في دهشة بسبب محاولة تحقيق التقدم والبراءة معا مع أن أي تقدم أو تحديث لابد له من ثمن قد لا يخلو أحيانا من سلبيات بل في البدايات يمكن أن تكثر الأخطاء والآثار الجانبية السيئة فالحضارة الغربية في تطورها منذ البداية لم تكن تقارن نفسها بنموذج معين تحاول اللحاق به أو منافسته أو أن تحمي نفسها منه . كانت الحضارة الغربية ذات دفع ذاتي وتقارن حاضرها بماضيها وليس بالآخر . وهذا وضع صحيح بعد عصر التنوير والثورة الفرنسية وانطلاق الثورة الصناعية والتوسع الاستعمار فقد أصبحت مرجعيتها في إنجازها الخاص لذلك كان عليها إعلاء شأن الإنجاز والمبادرة وكان هذا التطور واقعيًا يهتم بالحاضر ويخطط للمستقبل لذلك وضعت الماضي التاريخ والآخر في مكانهما الطبيعي ولم تجعل منهما عاملين حاسمين في صنع التقدم والتطور.

يبرز سؤال الحداثة والتحديث والنهضة من جديد إلى المقدمة نتيجة التحولات التي يعيشها العالم اليوم لأنه رغم خفوت الحرب الباردة وكان الصراع سيأخذ أشكالًا جديدة . فالنظام العالمي الجديد يوحي بعدم وجود مكان لدول تعتمد على الغير وتستغل تناقضات القوى الكبرى وتستثمر

* الشرق القطرية ١٩٩٢/٥/٢٠.

موقعها الإستراتيجي. ما يحدث أمامنا يقول ضمنا بضرورة وضع أسس مشتركة «إن لم تكن قد وضعت» تحدد مسار العالم في النظام الجديد. بعيدًا عن السياسة في معناها المباشر نواجه آثار النظام العالمي الجديد على المستوى الاجتماعي والثقافي ولن نعود إلى المشاغل الفكرية والأكاديمية التي أثارت الاهتمام خلال الستينات وما بعدها. ونعنى قضايا التنمية والنمو والتغير الاجتماعي وما ارتبط بها من عمليات اجتماعية -اقتصادية وثقافية، ولكن المفهوم الأكثر تداولا الآن ومن المحتمل أن يحل محل المصطلحات والمفاهيم السابقة هو: الحداثة أو التحديث بمرونة في المفهوم.

من المعروف أن العلوم الاجتماعية والإنسانية تواجه -باستمرار- إشكالية دقة المصطلحات والمفاهيم المستخدمة في هذه العلوم. وهذه قضية عامة في هذه المعارف ولكنها تزداد تعقيدا حين تنقل المفاهيم إلى مجتمعات وواقع مختلف عن ذلك الواقع الذي أنتجها؛ أي بلغة أخرى: استعارة المفهوم أو المصطلح.

سياق علمي ومجتمعي مختلف وغالبا ما يكون ترجمة للأصل أو الانستقاق. وليس تصورا يعكس الواقع والأشياء بطريقة مباشرة بل تسمية موجودة أصلا تلصق على واقع آخر. يضاف إلى ذلك المساهمة المحدودة والمتأخرة للعلوم الاجتماعية والإنسانية فى الوطن العربي من هنا يصعب أن ندعي أننا نطلق من مفاهيم معرفة بدقة ومحددة بإيجاز مطلوب، خاصة وانه لكل مفهوم تاريخ خاص.

فمفهوم التحديث مثلا كان يطلق على عمليات معقدة مرت بها كل المجتمعات الإنسانية ولكنه انحصر بعد الحرب العالمية الثانية في المجتمعات

غير الأوروبية فقط . كما أن المعنى قبل ذلك اقتصر على عمليات مثل تقسيم العمل المتزايد وقيام الدول المدنية وسيادة المؤسسات «البيروقراطية» هذه العمليات تأخذ أحيانا وصفا له طابع فكري مثل العقلانية وهذا ما يجعلنا نميل أكثر إلى مفهوم الحداثة باعتباره أكثر شمولية .

يقدم أحد المفكرين العرب تعريفين مختلفين للتحديث والحداثة ويرى ضرورة التفريق بينهما ، فيرى الحداثة: موقف للروح أمام مشكلة المعرفة أي أنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. بينما التحديث هو مجرد إدخال التقنية والمخترعات الحديثة إلى مجتمع ما. وقد يكون هذا الأخير مجرد تغيير شكلي وخارجي يأخذ التكنولوجيا كأدوات بدون تبني العقل الذي يقف خلفها أو أدى إلى إنتاجها. لذلك يرى أركون أن الحداثة ليست المعاصرة فقد نجدها كما يقول عند أرسطو والجاحظ والتوحيدي والمعري. وكل الأديان والحركات الإصلاحية مثلت الحداثة وهنا نفرق أيضا بين تحديث الأشياء وتحديث الإنسان . ولكن مثل هذا الفصل تعسفي لأن في الإنسان قد يكون التحديث في الجوانب المادية أو الاجتماعية بينما الحداثة في الثقافة والمعرفة مثلا. بل نلاحظ أن الفهم السائد يقصر الحداثة على التجديد في الأدب والفن وقد تقف عند حد الشعر والرواية فقط .

رغم أهمية هذا المدخل النظري والمفاهيمي ولكي نواجه واقعا عمليات اجتماعية وثقافية تعمل ضد أو مع نموذج يسمى الحداثة ويرتبط بظاهرة الكونية وبالتالي أسس النظام العالمي الجديد.. وهل ما ينتظرنا حضارة إنسانية جديدة أم حسب ما أسماه هنري كيسنجر: «الهيمنة والتوازن»

فالحداثة رغم كل تحفظ تعنى التنازل عن قدر من الخاص أو الخصوصية من أجل التكيف أو الاندماج في العالمي أو الإنساني . ومن الجدير بالذكر أن هذا العام أو الإنساني قد يقصد به عمومية المبدأ أو المضمون بينما نجد الخصوصية في الشكل والطريقة فحقوق الإنسان أو الديمقراطية مبدأ عام وليس خاصية غربية أو أمريكية ولكن الاختلاف يكون حول طريقة تحقيق هذا المبدأ أو تجسيده في الحياة . وهذه نظره لا تمت للتوفيقية آو التلفيقية بأي صلة لأنها لا تقلل من المبدأ العام أو تعطيه مضمونا غير مكتمل وتكتفي لترك مساحة اختلاف في التطبيق أو تجليات المبدأ. ولكن أين هي حدود التثاقف ، أي التأثير الثقافي المتبادل ؟ وكيف نميز الغزو الثقافي أو الفكري من التثاقف والاحتكاك الثقافي الايجابي؟

تعتبر مصطلحات مثل الغزو الفكري أو الاغتراب أو الأفكار المستوردة من المفاهيم المثيرة للجدل والاختلاف خاصة في حالة تبني المواقف المتطرفة فالبعض يدعو إلى الانكفاء على الذات تماما وإغلاق كل النوافذ التي قد يأتي منها التأثير أما التطرف الآخر فلا يعطي أي قيمة لهويته الثقافية ويملأه الشعور بالنقص والدونية تجاه ثقافته . والنتيجة في الحالتين واحدة إذ قد يغترب الأول في الزمان والثاني في المكان قد يهرب الأول إلى الماضي ويغيب الحاضر بينما يهرب الثاني مكانيا إلى أوروبا والغرب عموما: الاغتراب واحد.

من المعروف أن التأثيرات والعناصر الثقافية تنتقل بين المجتمعات وقد تعرض بعضها إلى غزو ثقافي بل واقتلاع من الجذور وزراعتها في ثقافة المنتصر. ولكن الغزو يحدد من خلال معرفة : هل ظلت هذه العناصر غريبة عن البيئة التي جاءت إليها أم استطاعت هذه البيئة تمثل وهضم هذه العناصر

وجعلها جزءا منها؟ فالمقياس ليس مصدر الثقافة أو العناصر الثقافية بل مدى تلبيتها لحاجات حقيقية في البيئة الجديدة. لذلك تعرف الحداثة أحيانا بأنها القدرة على التكيف الخلاق وهو غير التكيف السلبي الذي يتلقى فقط دون أن يؤثر ويتأثر. والحضارات الإنسانية جميعها خضعت بطريقة أو أخرى لقانون التأثير والتأثر. ونحن كثيرا ما نفخر بالتأثيرات التي تركتها الثقافة العربية الإسلامية على الآخر ونعدد العناصر الثقافية التي نقلتها الحضارات الأخرى من العرب والمسلمين وهذه هي شرعية التأثر بكل ندية وثقة في الذات.

هناك مظاهر تنتجها عملية الحداثة. تجعل البعض يتبنى موقفا رافضا للحداثة. وفي البداية لا تعني هذه العملية تكرار تجربة المجتمعات الصناعية الأوروبية وإلا فسيكون فهمنا لعملية الحداثة لا تاريخيا. فالتاريخ لا يعيد نفسه «رغم أن أحداثه قد تتشابه» لذلك تجربة أوروبا في التحديث لا يمكن أن تتكرر لاستحالة حدوثها الأضمن الظروف التاريخية والبيئة التي أنتجتها وعلى سبيل المثال من غير الممكن أن نتوقع نشوء مجتمعات رأسمالية غير أوروبية يتم تراكم رأس المال فيها السيرورة الأوروبية ومن المستعمرات أو أن تتطور حركة فكرية غير أوروبية نتيجة إصلاح ديني مثل الذي قاده لوثر أو كالفن. باختصار أردت القول: بأن مشكلات الحداثة عندنا ستكون مختلفة ويمكن أن نقلل من التكلفة الاجتماعية والنفسية والروحية للحداثة. من المتوقع تفكك البنى الاجتماعية التقليدية رغم كل حنيننا أو ارتباطنا بها وسوف تحدث هجرة كبيرة من الريف إلى المدينة. كل هذه التحولات يتفاقم أثرها السلبي بسبب الإصرار على تقليد الحل الغربي سواء عن قصد أو بلا وعي. للحداثة ثمنها ولكن يمكن أن يقلل شريطة امتلاك النظرة

العلمية لفهم الواقع .

يخشى الكثيرون من التعارض بين الأديان والحداثة ، وسبب هذا الموقف . يرجع إلى تغليب جوانب أخلاقية معينة حسب تفسير أو تأويل خاص ولا يوجد أي دين هو بطبيعته ضد التحولات الاجتماعية المتسارعة ويرى روجيه جارودي أن التصالح ممكن وواجب إذ يتساءل عن قيمة الحداثة أو قيمة أي نموذج من النمو الأعمى الخالي من الغائية ، فالتفكير في غايات المجتمع الشامل ومشاركة الجميع في عمل الإبداع ، لأن وظيفة ودور الأديان هي التساؤل عن الغايات وعن قيمة ومعنى الحياة والمجتمع على نحو يتيح إحداث تغيير في الناس وفى البنيات معا . وهنا قد يعطينا جارودي أيضا مفهوما جديدًا أشد قدرة على تجاوز الصراع وعلى الشعور بالنقص الثقافي وهو: حوار الحضارات .. فالحداثة ضمن هذا الحوار لن تكون احتكارا لأحد وبالتالي تقليد من قبل الآخرين . القضية اليوم تتخطى الثنائية التقليدية مثل التراث والمعاصرة أو الأصل والعصر أو نحن والآخر وذلك لأسباب عديدة منها: أن التراث ليس متحفا ولا عاديات ولا الماضي الذي يجب استدعاؤه عندما نواجه المتغيرات . فالتراث الحي أصلا موجود مادام قد استطاع أن يؤدي وظيفة معاصرة أو يكمل نواقص فعل اجتماعي جديد. من ناحية أخرى : المعاصرة ليست منطقة بعيدة لها حدود منفصلة بل تشابكت مع حياتنا اليومية على الأقل على المستوى المادي الممثل في التكنولوجيا والأدوات والآلات ، كما أن وسائل المواصلات والاتصالات وعلى سبيل المثال البث المباشر تحاول أن تدخل لنا ثقافة الآخر في منازلنا هذا إذا لم نحاول أن نسعى إليها.

التحولات الحالية وعلى وجه الخصوص التوجه المتزايد نحو ما يسمى بالكونية أو «العولمة» تستوجب إعادة النظر في أسئلة النهضة والحداثة وبالتأكيد الأسئلة القديمة لم تعد مجدية في مواجهة الأوضاع الجديدة وهذه الدعوة لا تعني بأي حال من الأحوال التهافت واللهاث وراء أحداث وواقع لم نصنعه ولكن كيف يمكن التفاعل مع المستجدات الحالية دون تبعية أو انكفاء على الذات .

الإسلاميون وترحيل أزمتهم إلى المجتمع

تتسارع الحركة الإسلاموية مع خطوات التقدم نحو السلام لأن الخطوة الآتية بعد ذلك هي قيام حكومة قومية مما يعني تفكيك السلطة القائمة دون اللجوء إلى القوة واستخدام السلاح لهزيمة الآخر، إذ سيكون التفكيك أقرب إلى استخدام الماء في تحطيم خط بارليف خلال حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، فالجنود لم يحتاجوا إلى السلاح وكانت خراطيم المياه واندفاعها كافيًا لكي ينهار خط بارليف رغم قوته وعظمته ، لذلك مفاوضات ماشاكوس الهادئة في تلك الضاحية الصغيرة ستأتي بالقرارات التي ستحمل لنظام الإنقاذ بذرة الفناء مع دخول عناصر جديدة إلى جسم السلطة المكون من الإسلامويين وحلفائهم والذي لا يتقبل أي جسم غريب تماما عنه ، فالتفكيك من أمام الإنقاذ في حالة تقدم المفاوضات والوصول إلى تسوية أو اتفاقية سلام سوف تتضمن حكومة قومية وانتخابات حرة مع رفع حالة الطوارئ وإطلاق الحريات، ولهذا السبب يجاهد النظام لأجل التوقف عند سلام هو هدنة ووقف للقتال ولا يذهب بعيدًا في حل الأزمة السياسية المستعصية ويقف الأمريكان خلف الإنقاذ ضاغطين بقوة رغم كل محاولات تحسين العلاقات معهم.

فخلال هذا الأسبوع جاء قرار مجلس النواب برفض عقوبات على السودان إذ رأت الإدارة الأمريكية أن الحكومة ليست جادة في التوصل إلى سلام ، وحدد بعض النواب مثل سبنسر باخوس «ولاية الأباما» فترة ستة أشهر وقبل ذلك بأيام صدر تقرير الحرية الدينية وضع السودان في القائمة السوداء للدول التي تضطهد الأقليات الدينية ولا تحترم الحريات الدينية .

* الصحافة ١٤/١٠/٢٠٠٢.

ضمن هذا الوضع المأزق تميل بعض عناصر النظام إلى تقوية السلطة داخليا من خلال وسائل تمتد من تنشيط الإجراءات الأمنية ولكن بطريقة ناعمة وصامتة ولكن مفوض حقوق الإنسان -جيرهارد باوم- صرح بأن سجل النظام في حقوق الإنسان ساء خلال العام الحالي مقارنة بزيارته السابقة وتصل الوسائل إلى خطط شغل الناس بالقضايا الهامشية مثل قرارات تحديد قواعد السلوك في الحدائق العامة وكأن النظام قد انتهي من حل كل مشكلات الحياة اليومية ووفر العلاج والطعام والتعليم والكهرباء والمياه النقية ولم يبق إلا مقاييس ملابس البنات وكلمات وموسيقى الأغنيات ، لكن النظام يريد إلهاء الجماهير والإمعان في اضطهادها والتعامل مع المواطنين كقاصرين واضطرارهم للدخول في مناوشات وتشابك مع الشرطة وعناصر الأمن . كما فتح النظام النقاش حول قضايا مثل الزواج العرفي والأطفال اللقطاء والخفاض الفرعوني ،والمشكلة في التوقيت لأن معالجة القضايا الاجتماعية مهما كانت ثانوية ضروري كذلك المشكلة في طريقة تحديد أسباب الخلل الاجتماعي وإرجاعها لأسباب أخلاقية مجرد تماما عن الأسس الاقتصادية والاجتماعية مثل الفقر والتفاوت والترف والحرمان. وهنا تبرز خطط النظام في إبعاد المواطنين عن السياسة بكل معانيها وصرف الطاقات إلى جدل عيبه أنه لا يقدم الحلول الحقيقية للمشكلات.

يحس الإسلاميون بتسارع الأمور على المستوى الخارجي وينعكس ذلك على الأوضاع الداخلية ، ولأول مرة يبدأ الإسلاميون في مناقشة البحث عن مخرج أو ما يسمونه مستقبل أو مآل الحركة الإسلامية ، وقبل يومين انعقدت أهم ندوة للإسلامويين على الإطلاق ، لأنها كسرت التابوت أو

المحرمات المسكوت عنها والتي يتجنبون الحديث عنها بالذات طرح سؤال: هل فشل المشروع الحضاري؟ وما هي أخطاء الحركة الإسلاموية ودورها في الفشل السياسي والاجتماعي الذي يعيشه السودان الآن؟ ورغم كل محاولات عدم الإفصاح والصراحة كانت ردود المشاركين في ندوة «هيئة الأعيان الفكرية» التي أقيمت مساء الجمعة ١٠/ ١٠/ ٢٠٠٢م تعترف بطريقة أو أخرى بالفشل، ويلاحظ ولأول مرة أن الحركة الإسلاموية تحاول أن بتجرع السم حسب تعبير الإمام الخميني حين اعترف بهزيمة الجمهورية الإسلامية الإيرانية أمام العراق بعد حرب دامت ثمانية أعوام، والآن بعد حرب دامت قرابة الأربعة عشر عامًا ضد الديمقراطية والتعدد الثقافي والتنمية وحقوق الإنسان يتجرع الإسلامويون السودانيون سم الاعتراف بفشل المشروع الحضاري، وهذا التوقيت -كما أسلفت- ليس عفويًا -فقد وصل الإسلامويون نهاية النفق. ويحاولون من جهة ترحيل أزمتهم لكي تكون أزمة شاملة للسودان - مجتمعا ودولة وهم جزء من هذه الأزمة وليس سببها الأساسي ولكن تتسم هذه المحاولة بتغييب من المسؤول عن الأخطاء أو الخطيئة؟

أثار انتباهي في شهادات القادة الإسلامويون محاولة القفز على الماضي والتاريخ، فحين يقول د. غازي صلاح الدين: بأن على الحركة -وهي الدولة الحاكمة- مجابهة قضايا الحرية والعدالة والديمقراطية والتعددية وقضايا الأقليات والثقافة وبناء الإعلام من منظور إسلامي وبشجاعة والقول فيها قولا فصلا ثم طالب بأن تكون للحركة رؤية واضحة فيما يتعلق بالفساد كذلك طالب بخروج الاقتصاد الإسلامي من قوقعته التي حشر

نفسه فيها في فقه المعاملات المالية بالاهتمام بقضايا التنمية المستدامة والمتوازنة وعلاقات العمل الصحيحة والمنتجة «الصحافي الدولي ١٢/ ١٠/ ٢٠٠٢م».

يلاحظ القارئ أن الحركة الإسلاموية طرحت برنامجها بعد مضي ١٤ عامًا على الحكم وكان د. غازي يقول لنا: أعطونا فرصة جديدة ولنبدأ من الأول وسنقدم لكم حكمًا إسلاميًا جيدا، ولو فرضنا جدلاً أننا كشعب محكوم بالإنقاذ قبلنا هذا العرض على أمل فهل سيحكم البلاد نفس الناس أم لديكم قيادات وكوادر وتكنوقراط ومنظرون جدد؟

لابد أن يطرح المتتبع لوقائع تلك الندوة سؤالًا هامًا: من الذي يحكم السودان الآن؟ فالمشاركون والمعقبون أكدوا أن التنظيم الإسلاموي لم يعد موجودًا، بل تساءل أمين حسن عمر: هل هناك حاجة للحركة الإسلامية الآن؟ كما أكد الشفيع أحمد محمد المسؤول السياسي بالحزب الحاكم: انهيار النموذج الذي تبنته الحركة الإسلامية وأجاب دفع الله التوم على سؤالنا بقوله: إن مجموعة صغيرة هي التي تحكم الآن «الصحافي الدولي ١١/ ١٠/ ٢٠٠٢م».

نلاحظ الارتباك في تقييم وضعية الإسلامويين: التنظيم غير موجود، الحركة مشكوك في وجودها وجدواها، وحزب المؤتمر الوطني -البديل المفترض- يقول عنه أمين حسن عمر: إن طبيعته لن تقبل كل «أطروحات الحركة الإسلامية».

كشفت ندوة هيئة الأعمال الفكرية عن متاهة الإسلامويين فكرًا وتنظيمًا، ولكن المشكلة تكمن في كونهم يمسكون بمقاليد سلطة في بلد في حجم السودان جغرافيًا وسياسيًا، وبالتالي تنعكس المتاهة على طريقة الحكم

وإدارة شؤونه إذ مع غياب تنظيم مركزي وقيادة مركزية ...... .خصخصت السلطة السياسية كما خصخصت الاقتصاد والثورة فقد قامت بتقسيم اتخاذ القرارات والإجراءات الأمنية والأوامر الاجتماعية على مجموعات صغيرة ذات سلطات واسعة ونفوذ غير محدود. وهذا يفسر تضارب القرارات كما يفسر التجاوزات الأمنية التي ينكرها المسؤولون في أحيان كثيرة كذلك تصدر هيئات مثل هيئة علماء السودان أو العادات الضارة أو تزكية المجتمع أوامرها الملزمة بقسر أو إكراه ديني.

هذه مقدمة لفتح حوار حول تفاصيل الندوة الهامة. أرجو أن أتمكن من الحصول عليها كاملة ، وكنت أتمنى لو وزعها المسؤولون عن هيئة الأعمال الفكرية في شكل دقيق لكي تعم فائدة النقاش لأن المسألة ليست شأنا خاصا بالإسلامويين فقد قاموا بتجريب أطروحاتهم هذه على شعب كامل وأدخلوه معمل الأيدلوجيات وأجروا عليه كثيرًا من التجارب المؤلمة.

قراءة ثانية في النقاش

ما زالت تداعيات وأصداء ندوة هيئة الأعمال الفكرية تترى وتتزايد رغم أن عناصر إسلاموية تريد احتواء النقاش وحصره بين الإسلامويين فقط ورغم أن الأفكار يصعب توجيهها وتحديدها حسب الأهواء فقد يكون لهم منطقهم في حماية الحركات بالذات من المتربصين والشامتين والحاقدين الذين قد يستغلون هذه الفرصة للنيل من الحركة الإسلامية، ودعنا نقبل هذا الرأي جدلا ومع ذلك هناك حقان - كما يقول القانونيون: الحق الخاص والحق العام، ونستخدم المفهوم في هذا السياق : الحق الخاص أن تناقش الحركة مشكلاتها وأن تبحث عن الحلول وترسم بدائلها للمستقبل، أما الحق العام فهو حقنا كمواطنين في محاكمة الحركة كدولة وسلطة قائمة ومن الملاحظ أن كتابات الإسلامويين في هذا النقاش الدائر تتعامل مع نفسها وكأنها مجرد حزب أو تنظيم سياسي يعرض أفكاره وبرامجه لكي يحكم عليه الناس سلبًا أم إيجابًا.

بادر الإسلامويون بعد الندوة مباشرة وبعد أن اتسعت حلقة النقاش ودخلها آخرون من خارج الحركة إلى محاولة رسم حدود النقاش وتقديم توضيحات بمثابة موجهات لإدارة النقاش، وقد كانت مقالات د. غازي صلاح الدين العتباني محاولة لشرح ما قد يغمض ثم وضع أسس لحوار يساعد الحركة في رسم مستقبلها وقبول التحديات الجديدة التي قد تواجهها وقد حرص الكاتب من البداية نفي أن الندوة نتاج أزمة داخل الحركة أو كما قال: بأن البعض ذهب إلى وصف يشبه المشاركين فيها بقوم يتشاجرون على

* أجراس الحرية ٢٠٠٢/١٠/٢١.

أطواق النجاة فوق سج سفينة غارقة وما أبعد ذلك عن مضمون الندوة وهدفها ويفرق – تعسفيا وشكليا – بين أزمة الحركة والتحديات لأن التحدي قد يأتي في شكل أزمة يجعل الحركة تراجع نفسها وتنقد ذاتها، وفي حالة الإسلامويين السودانيين هم في حالة أزمة فكرية وسياسية فقد وجدت أفكار الحركة نفسها أمام مأزق التطبيق وهذا هو الاختبار الحقيقي لصحة وشجاعة الأفكار والكاتب يطالب «أن يكون التناول للقضايا فكريًا حتى لو كان الموضوع سياسيًا حيًا» هناك السياسة المفكرة وهي أن تصبح واقعا حيا حين يجد أصحابها فرصة التطبيق وهنا لا تناقش الأفكار ولكن التطبيقات ولماذا فشلت ؟ هذا ما تجنبه الكاتب.

نتيجة ما تقدم جاءت توضيحات د. غازي تجريدية وخارج التاريخ والواقع من عدة زوايا، فالمقالات تذكر المرء بكتابات الشيخ حسن الترابي في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات حين كان الشيخ يدعو إلى التجديد والاجتهاد والفقه الحديث، وبعد كل هذه السنوات يعود د.غازي ليطالب بتجديد التجديد ليس؛ لأن ذلك التجديد أصبح قديمًا لأنه يستخدم نفس اللغة «تعبيريًا» ويكرر نفس الأفكار رغم تغيير السياق التاريخي، فالشيخ الترابي كان يقدم الوجود ويشر الينبغيات أي ينبغي أن يكون ألا يكون.

ولكن د. غازي يكتب وقد حكمت الحركة وانزلت تلك الأفكار إلى أرض الواقع ونكرر السؤال الذي يتم تجاهله عن عمد وقصد: ماذا أصاب تلك الأفكار التجديدية؟

وبعد الإجابة يمكن للكاتب أن يجدد التجديد السابق .

وعندما يتابع القارئ مطالب الكاتب للتجديد يصل إلى استنتاج هو : أن هناك حاجة إلى حركة إسلامية جديدة تمامًا ، ولكن الكاتب مع نفي وجود أزمة ينفي في نفس الوقت وجود تحديات للحركة «مع أن هذا هو حافز أي تجديد» وبلغة غامضة تحجب أكثر مما تفصح، يقدم الكاتب في موضوع سابق التحليل التالي:

نحتاج أن نجدد تعريفنا للحركة الإسلامية ونحدد أهدافها فهل نحن مدرسة أم طريقة؟ وهل نحن أيديولوجية أم ثقافة ؟ لذلك لابد من تجديد الطرح وتجديد التحدي والتحدي قضية لأن أي كائن حي لا يواجه تحديا سيموت ، فالتحدي أمام الحركة الإسلامية كان هو : التمكن ولم يعد التحدي الذي يسوق الحركة الآن ونعترف بأنه لا يوجد تحد الآن «مجلة الميثاق ..عن هيئة الأعمال الفكرية –الإصدار الثاني العدد الثالث يونيو ٢٠٠٢ص ٦».

عندما تكون حركة ما في حاجة إلى كل هذه التجديدات الجوهرية ماذا يبقي منها؟ من المنطقي البحث عن حركة أخرى جديدة تماما مختلفة فكرًا ومنهجًا وقيادة هذا هو الاختيار الصعب أو بلغة أخرى هذه عين الأزمة ولا تخفيها التسميات التجميلية وعلي القارئ أن يتمعن التساؤلات التي طرحها الكاتب حول هوية الحركة ، فالإسلامويون مطالبون حسب هذا التشكيك بتحديد ماهية الحركة في شكلها الراهن قبل البحث عن وسائل التجديد .

وهذا ما جعل الكاتب يركز أكثر علي الكسب «الماضي» وعلى المستقبل ورغم أن الكسب يشمل الحاضر ولكنه في التحليل لم يعالج الملموس

والمحسوس والمعاش في الكسب وفي ندوة الهيئة حصر الكاتب مكاسب الحركة في ثلاثة محاور رئيسية وهي :

١ - ازدهار حركة التدين الشعائري.

٢ - تحسين المظهر العام وانتشار الحجاب بين النساء.

٣- نجاح الحركة في كسر العصبيات والقبليات من خلال وحدة أبنائها.

يبدو لي أن الكاتب اختار أضعف المحاور لبيان قوة كسب الحركة ، فهذه الإنجازات المذكورة لم تكن في حاجة إلى انقلاب عسكري وقمع وتخويف الناس إذ كان بإمكان الحركة تحقيق هذه الإنجازات دون الاستيلاء على السلطة وبالوسائل التربوية والثقافية ولكن الحركة في السودان اختارت : إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

وفي مقابلة مجلة الميثاق سابقة الذكر يرى أن الحركة ثقافة أكثر منها أيديولوجية ، هذا حديث جاء بعد تجريب السلطة والحكم بأيديولوجية أحادية أيضا.

قبل أن أعود لمناقشة الكاتب لابد من التوقف عند أهداف أي حركة إسلامية حقيقية وليست إسلاموية لدى وصولها إلى الحكم هي إقامة السياسة الشرعية والتي عرفها ابن قيم الجوزية: بأنها التدبير الذي يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد هل هذا ما حدث في السودان بعد أكثر من ١٣ عاما في الحكم المطلق حيث لم ينازعهم أحد؟ الإجابة بلا ، ويساعدنا الكاتب في تأكيد النفي، حسنًا فعل الكاتب حين ذكر التدين الشعائري أو الظاهري لأن السؤال: هل أصبح الفرد متدينًا حقيقة في سلوكه وأخلاقه ومعاملاته؟

تعج وسائل الإعلام بالحديث عن العادات السيئة والانحرافات والجرائم ورغم استخدام الأسلوب النعامي أي : دفن الرأس في الرمال وعدم مواجهة المشكلات واعتبارها غير موجودة لأنهم لا يرونها أو لا يريدون أن يروها ، فالإحصائيات غالبا ما تزور أو تغير مثال قياس الفقر ، فالتدين الحقيقي رحمة وتكافل وعمل وصدق، هل ساعدت هذه الصفات الشارع السوداني بفضل جهود الحركة وأمثالها من الحركات الدينية؟

للطرق الصوفية أن تفخر أكثر وهي لا تفعل ذلك تأدبًا بأنها الأكثر تأثيرًا بين المواطنين وبالذات الشباب.

لقد أصبح التدين مظهرًا وليس جوهرًا خارجًا وليس داخلًا وهذا لأن السلطة هي التي تعمل على رعاية الدين وليس الضمير والأخلاق الشخصية وصدق الله العظيم حين قال: ﴿ لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ ﴾(الحج : ٣٧) هذا هو التدين غير الشعائري.

هل نجحت الحركة الإسلاموية السودانية في كسر العصبيات والقبليات؟ العكس تمامًا.

فالأزمة الاقتصادية جعلت من القبلية والعشيرة في الريف ملاذًا بعد أن غابت الدولة وتوقفت عن أداء دورها في خدمة الصحة والتعليم كما أن النظام الفيدرالي غير المدروس وغير الديمقراطي أعاد الإدارة الأهلية وكرس الاختيار عن طريق الانتماء القبلي والعشائري وتحول كل ما هو سياسي أو اقتصادي إلى اثني وعرقي وقبلي ، وأظن د. غازي نفسه يتذكر كيف فسرت نتيجة معركته حول أمانة التنظيم مع (الشفيع أحمد محمد) وتزايدت النعرات كثيرًا خلال سنوات الإنقاذ، وهناك تراجع تحديثي - كما يسميه

الكاتب (عبد العزيز حسين الصاوي) – ليس فقط في تزييف المدنية ولكن في عودة القبلية بأقنعة جديدة.

الحديث عن المستقبل يعيدنا إلى ضرورة التجديد إذا أرادت الحركة أن تستمر وتبقى ولكنه تغيير يغير الثوابت أو بالأصح الأولويات، فأي حركة إسلامية أو إسلاموية تريد أن تكون جزء من العصر أي حركة إسلامية معاصرة لابد أن تجعل من أولوياتها قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان والتنمية المستقلة والعقلانية والعلمية وألا تفرض عليها هذه المبادئ والقيم من خارجها بل أن تكون طاعات حقيقية تولدها حاجات الواقع والحركة نفسها هذا ما أدركته بعض المجموعات والشخصيات الإسلامية ، لذلك ظهر في تونس الإسلاميون التقدميون ، وصدرت مجلة ١٥/ ٢٠ رمزًا للقرن الخامس عشر الهجري والقرن العشرين الميلادي ومجلة إسلام ٢١ في لندن التي يصدرها الجمري وليث كبه، وكتب حسن حنفي اليسار الإسلامي ولا ننسى علي شريعتي وحتى خاتمي ومهاتير و الحركة الإسلاموية السودانية مازالت تعيش عهد الحرب الباردة والتي انتهت في الواقع والتاريخ وبقيت حية فقط في عقول الإسلامويين السودانيين وظلوا محليين وقرويين ومحافظين رغم **الادعاءات**.

أجراس الحرية ٢١/ ١٠/ ٢٠٠٢

الترابي ومصطفى سعيد!!

يمكن للشيء أن يحمل نقيضه ثم تنتج لنا سيرورة الزمن مركبا يختلف أو يتجاوز الاثنين - أي الشيء ونقيضه ولكن أن يتعايش الاثنان في واحد دون صدام أو تفاعل - هنا هي المعجزة ، والشيخ الدكتور حسن الترابي تتجاور في شخصيته المتناقضات دون أن تتصادم أو تتركب من جيد . يمتلك في هذا براعة الحاوي الماهر الذي يستطيع أن يلعب بعدد من الكرات أو البيضة والحجر . ولد حسن عبد الله الترابي عام ١٩٣٢ في عائلة متدينة ، وكان والده يعمل قاضيا شرعيا بكسلا . ويبدأ التناقض الأول حين ينسب ابن الطرق الصوفية والفقه في مدارس التعليم الحديث ، فقد انقسم التعليم في ذلك الوقت إلى مدني تقوم به المدارس النظامية ، وديني تدرسه المعاهد الدينية والخلاوي . وأظهر تفوقا واضحا في مراحل تعليمه المختلفة وركز علي التحصيل المدرسي دون أن ينشغل بالسياسة مثل رفقائه رغم أجواء الحركة الوطنية والنضال ضد الاستعمار . ومن الوقائع الصغيرة ذات الدلالة هي أن مدرس اللغة الانجليزية في المدرسة الثانوية أهداه - كجائزة عن الكتابة في الإنشاء الإنجليزي - كتابا لهارولد لاسكي عن الدولة. هل رأى البريطاني في عيني الفتي سرا سينكشف بعد سنين؟

ويعيش الشاب تناقضه الأكبر الذي لازمه ولوّن كل تناقضات الفكر والممارسة في حياته المقبلة، فقد بدأ موسم هجرته إلى الشمال . هل كان شيخ المستقبل هو مصطفي سعيد بطل رواية الطيب صالح (موسم الهجرة للشمال) معكوسا أو ملجومًا أو مكبوتا ؟ هل جاء أوروبا غازيا بأدوات تختلف عن مصطفي سعيد أم غزت أوربا عقله الباطن وكمنت في داخله عدوا وصديقا

في آن واحد ؟ ما زال شيخ حسن يتمثل أوروبا ويعشقها ويقلدها ملبسا ونمط حياة ولغة وتنظيما ، ولكن يمقتها أو يخشاها عقلًا وتقنية وعقلانية وحريات.. ولن يستطع الشيخ أن يعادي الغرب مهما كانت شدة لهجة الشعارات والخطب ، لذلك لم أستغرب حين وقف بعد أربعين عامًا في مايو ١٩٩٢ أمام لجنة العلاقات الخارجية في الكونقرس رافعا أصبعيه بالقسم ليتحدث عن الأصولية والإسلام والعلاقة مع الغرب. سألت نفسي : هل يمكن أن يقف زعيم ديني كالخميني مثل هذه الوقفة أمام لجان قوي الاستكبار؟ كانت تلك الوقفة والقسم عقب شهور قليلة من انعقاد المؤتمر الشعبي العربي والإسلامي والذي هدد فيه الغرب وذكره بفيتنام . ولكن الجمهور مختلف في الحالتين وأثناء وجوده في بريطانيا بين عامي ٥٥-١٩٥٧ حين كان يحضر للماجستير في القانون ، زار الشاب براغ ليحضر مؤتمر اتحاد الطلاب العالمي الذي كونه الشيوعيون وبعدها مباشرة زار الولايات المتحدة بدعوة من جمعية الشرق الأوسط التي تقوم بمهمة تعريف الطلاب المسلمين والعرب بأمريكا . وتوصل إلى أن الحضارة الغربية واحدة حتى لو انقسمت إلى شيوعية ورأسمالية .

إذا كانت الميكيافيلية تري بأن الغاية تبرر الوسيلة ، فإن الترابية تقول: بأن الضرورات تبيح المحظورات . وقد استطاع الترابي أن يدشن ما أسماه فقه الضرورة معتمدا علي القاعدة الفقهية القائلة : بالمصالح المرسلة . ويمكن لهذا المبدأ أن يجعل حتى التناقضات في الفهم الديني تتعايش دون أن تحسم ، وتصبح الضرورات عند الترابي هي القاعدة وليس الاستثناء وقد أعطاه هذا المبدأ : فقه الضرورة غطاء نفسيا وأخلاقيا للمناورة والتقلب في المواقف دون أن يشعر بتأنيب ضمير أو خجل . وقاد ذلك إلى براجماتية لا تعرف الحدود أو

ما يسميها المرونة كما يقيس أي عمل بفائدته أو نجاحه بغض النظر إلى كيفية تحقيق النجاح أو الفائدة . لذلك كان خط الحركة الإسلاموية في السودان منذ أن سيطر الترابي ورؤيته يتميز بالنفعية العملية والذرائعية . وغاب خط التأصيل الفكري والالتزام الأخلاقي . فقد أبعد نجاح الترابي في تزعم الحركة شخصيات في قامة بابكر كرار ، والرشيد الطاهر وعلي طالب الله وسيطر منذ منتصف الخمسينيات التيار المحافظ والانتهازي ، ونهج الترابي ذلك الخط بعد عودته ١٩٦٤ وإعلانه قيام جبهة الميثاق الإسلامي لكي يتجنب ما يجلبه اسم الإخوان المسلمين من مشاكل وأضرار .

أظهرت الأنتلجنسيا السودانية عجزا واضحا مبكرًا في الميدان السياسي حين أجبرت على التعاون أو التحالف مع القوي الطائفية والتقليدية بالذات طائفتي الأنصار والختمية . هذا ما حدث لمؤتمر الخريجين وللأحزاب السياسية منذ قيامها في نهاية الأربعينات . أما الترابي الطموح فلم يكتف بالتحالف بل جمع بين التحالف والمصاهرة ليذكرنا بأوروبا القرن التاسع عشر ، فقد تزوج وصال الصديق المهدي أخت الصادق المهدي ، كذلك جمع تحالف مؤتمر القوى الجديدة (١٩٦٧) بين حزب الأمة -جناح الصادق وجبهة الميثاق الإسلامي ، وحزب سانو الذي يمثل الجنوبيين المطالبين بالفدريشن. وللمفارقة يقود الترابي الآن جهادًا مقدسا ضد الجنوبيين الذين يحملون نفس أفكار الحزب الحليف في الماضي . ولكن ضرورة قيام الدولة الإسلامية اقتضت إخضاع حلفاء الأمس أو القضاء علي أفكارهم .

أجاد الترابي عقد التحالفات مهما كان التناقض ، وخلال حكم النميري، تقلب الترابي في تحديد موقف تجاه السلطة خاصة بعد الانقضاض علي الشيوعيين عام ١٩٧١ . فقد ظهر خط واضح داخل الحركة الإسلاموية

السودانية يدعو إلى الوصول إلى السلطة سواء عن طريق التحالف أو الائتلاف أو النصح أو الاستشارة أو الاستفراد والتمكن كما يقول الشيخ . وقد برر ذلك التذبذب حسب المادة (٤٦) من الفصل الثالث لدستور الجماعة والتي تبيح الاشتراك في مؤسسات الحكم التنفيذية والتشريعية إيمانا بأن الله «يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن» وتدعو إلى الدخول في جبهات سياسية جامعة لخدمة هدف محدد مؤقت مع احتفاظ الجماعة بتميزها واستقلالها وحقها في النقد والتوجيه » لذلك كان من المتوقع أن يستمر الترابي وجماعته في المصالحة الوطنية عام ١٩٧٧ ويندمج مع أجهزة النميري رغم أن إخوانه في الجبهة الوطنية المعارضة لم يوافقوا على شروط النميري من البداية أو بعد أن تبين لهم خداع النميري . كان من المضحك المبكي أن يكون المفكر الإسلامي والداعية الكبير عضوا في المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي . وتعمد النميري أن يقلده مناصب هزلية وهزيلة . ويكتب أحد مؤرخي الحركة عبد الوهاب الأفندي في رسالة عن الترابي: إن الترابي حين عين للإعلام والعلاقات الخارجية لم يسمح له باختيار معاونيه وموظفيه (ص ١١٥) كما نذكر في محاكمة الفلاشا بعد الانتفاضة حين سئل الترابي عن دوره كمستشار للنميري ؟ فأجاب" بأن النميري لم يكن يستشيره في شيء، ولم يفصح عن سبب بقائه وتلويث اسمه إن كان يخشى عليه رغم ذلك .

استمر (الترابي) في تحالفه مع النميري ، وتمسكن حتى صار النائب العام ثم هندس قوانين سبتمبر المشؤومة عام ١٩٨٣ . وأكبر تناقض هو أن (الترابي) دخل السلطة حين كان دستور ١٩٧٣ غير الإسلامي هو السائد والذي أقسم علي احترامه والالتزام به حين تمت المصالحة. وبعد قوانين سبتمبر ١٩٨٣ يصبح النميري فجأة إماما وأميرًا للمؤمنين بل ذهب (الترابي) أبعد من ذلك الذي وقف -كما يقول (منصور خالد) -مبايعا في

(أبي قرون) مثني وثلاثا ورباعًا ، وما غشته خشية من ألا يعدل. ويحق له هـذا فقد أسمى (النميري) في خطاب مشهود بود مدني قبل شهر وبضعة شهر من بيعة الرضوان تلك : مجدد هـذه المائة .. وبهذا تساوى النميري مع الإمام الشافعي (راجع الفجر الكاذب ص ١١٠) . جاء الشيخ نفسه بعد انتفاضة إبريل ١٩٨٥ ليشبه نفسه بيوسف الصديق والنميري بفرعون ، وإنه سجن أيضا مثل النبي يوسف مدة سبع سنوات ! هـذه شطحات نرجسية تتكرر كثيرًا عند الشيخ حسن، لقد هلل لإعدام الأستاذ (محمود محمد طه)، بعد سقوط نميري أدان إعدام الأستاذ بل أنكر حد الردة في الإسلام ، وقال: إن الردة قضية سياسية وليست دينية ، وبالتالي لا تعامل ككفر أو ارتداد. وقد قنن الحدود وقطع الأطراف ، ولكنه حين شاهد أول بتر للأيدي في سجن كوبر أغمي عليه. وهكذا دائما يختلف المثقف المتغرب مع الشيخ الباحث عن الأصولية الدينية .

كان الترابي يعلن إيمانه بالديمقراطية ، ولم تتعرض حركته للقمع والملاحقة مثل غيرها من الحركات الإسلامية . ولكن بعد نجاح انقلابه في يونيو ١٩٨٩ ، أعلن موقفا معاديا للديمقراطية باعتبارها تفتت الوحدة . حاول أن يغلف موقفه بقوله: إن الفكر الغربي يقوم على الصراع في المسرح والاقتصاد و السياسة بينما الفكر الإسلامي يقوم علي الوحدة والتوحيد ، فالديمقراطية قد تتسبب في التمزق والشتات . كذلك لم يدن التعذيب وانتهاكات حقوق الإنسان ، بل رد بسخرية ممجوجة على سؤال حول اتهامات التعذيب في السودان ؟ بقوله: إن السودانيين حساسون فلو وجهت إلى المتهم الضوء الشديد أو أوقفته لساعات طويلة يعتبر ذلك تعذيبا وهكذا يتناقض الحقوقي القانوني الداعية مع السياسي الذي يسكت خصومه بكل السبل .

هاجس شخصية الترابي الأساسي هو أن يكون مختلفا عن الآخرين . لذلك حاول أن يجدد في الفكر والفقه الإسلاميين حتى تجاوز حدود الاجتهاد . واصطدم بكثير من المتدينين فصدرت ضد أفكاره كتب مثل : «الصارم المسلول في الرد علي الترابي شاتم الرسول»» للأستاذ أحمد مالك ، كذلك كتاب «القضيب المصقول» للشيخ علي زين العابدين وغيرهم . وتركت تنظيم الجماعة الإسلامية شخصيات محترمة لم تستطع أن تتعايش مع الترابي وطموحه الجامح . فقد وصل الترابي إلى السلطة ولكنه يحلم بإمبراطورية إسلامية حيث تمثل دولة السودان مجرد مسرح أو معمل يعرض عليها أو فيها تجاريه المكلّفة مع المكابرة التي لا تعترف بالأخطاء . ويقول الإخوان المسلمون عن أنفسهم: بأنهم رهبان بالليل فرسان بالنهار ، ولكن الترابي متآمر بالليل ومنفذ بالنهار . وهو يمثل بجدارة دور (نيرون) حيث تحترق روما وهو يغني ، فالسودان يحترق فقرًا وقهرًا ، ويبحث الترابي عن المجد والشهرة وأضواء الإعلام خاصة الغربي منه. فالغرب رغم الضجة - عشق الشيخ المتغرب في داخله: مصطفى سعيد المكبوت، الخفي مع اختلاف الشهوة.

الرأي الآخر

١٩٩٦/٣/٦

الإخوان المصريون.. يريدون تقليد السودان

تتخذ الحركات الإسلامية في المنطقة العربية بالذات الإخوان المسلمون في مصر والخليج والأردن وحزب النهضة في تونس من تجربة الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجًا للنجاح، فهي شديدة الإعجاب بالتنظيم وزعيمه الشيخ حسن الترابي الذي يفترض أن يزور مصر هذه الأيام مهنئا رفاقه وناصحا لهم. والإخوان المسلمون العرب وعلى رأسهم المصريون يرون التجربة السودانية وليس النموذج التركي قدوة وهدفًا؛ لأنهم يدركون اختلاف تطور تركيا التاريخي وجغرافيتها ، والأهم من ذلك كونها تحت دستور علماني . فقد نجحت جبهة الترابي الإسلامية في الوصول إلى السلطة -بغض النظر عن الوسيلة- كأول حزب عربي إسلامي مدني، وفي بلد مثل السودان ليس من المبكرين في الدعوة للإسلام، وقد ابتهج الإسلاميون ، وفي مصر أطلق بعض دعاة الديمقراطية الحاليين من الإسلاميين على مجلس الثورة العسكري صفة مجلس الصحابة الذي يحكم في السودان ، ولم نسمع أي إدانة من الإسلاميين لانقلاب زملائهم على نظام ديمقراطي وبرلماني منتخب فيه ٥١ نائبًا ويعتبرون الكتلة البرلمانية الثالثة وهذا يفضح موقفهم الحقيقي من الانتخابات والبرلمان والديمقراطية عمومًا.

النقد الذاتي:

أصدرت مجموعة من الإسلاميين كتابا مهما في النقد الذاتي تحت عنوان: «الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية» تحرير وتقديم الكاتب الكويتي عبد الله النفيسي. وفي ورقته الرئيسية قدم مقارنة بين الحركة الإسلامية في السودان ممثلة (الجبهة الإسلامية القومية) بزعامة الترابي وبين الحركة الإسلامية في

* صحيفة (الأهالي) المصرية ، ٢٠/٧/٢٠١١.

مصر ممثلة بـ (الإخوان المسلمين) بزعامة أبو النصر وقد انتهى إلى تفوق وتميز الجبهة الإسلامية وتمنى أن يستفيد الإخوان المصريون من تجربة الإسلاميين السودانيين، ومن أهم الإيجابيات :

١ - استطاعت الحركة في السودان الانتقال من حركة صفوية تنظيمية مغلقة إلى حركة جماهيرية جبهوية مفتوحة فى المقابل لم تزل جماعة (الإخوان المسلمون) في مصر بالصبغة الصفوية الحزبية المغلقة (١٩٨٩ : ٢٥٤).

٢ - لهجة الخطابين السياسي والاجتماعي في السودان لا يقف عند حد السر العقائدي أو الديني المحض بل يوظف ذلك في القضية السياسية والاجتماعية ويتجلى ذلك في خطابات الترابى -حسب قوله - بينما تقف خطابات المرشد أبوالنصر عند حدود البث الديني المحض ولا تخاطب إلا من ينتمي لجماعة الإخوان المسلمين ،(ص ٢٥٥).

٣- تأسيس شبكة واسعة من العلاقات داخلية وخارجية .

٤ - الاستفادة من خبرات أتباعها ومشايعيها وأن تصقل مواهبهم الإدارية والتجارية والإعلامية والسياسية، وظهر هذا جليا فى البنوك والاقتصاد والإعلام .

٥ - الجبهة من تأسيس حركة نسائية منظمة ومستقلة .

٦ - وأخيرًا - التركيب القيادي في الجبهة السودانية يحسن التواصل مع التطورات في الساحة ويدرك أهمية التفاصيل في تلك التطورات وضرورة متابعتها، بينما يلاحظ أن قيادة جماعة الإخوان في مصر لا تحسن ذلك ولا تهتم بتفاصيل الموقف وتطوراته في ساحة مصر ودائمًا تنطلق من عموميات غير مبنية أساسًا على نظرة موضوعية وواقعية (ص٦-٢٥٧) .

وصية النفيسي:

وقد استوعب الإخوان المسلمون المصريون وصية (النفيسي) جيدا،وتابعوا تجربة الجبهة الإسلامية السودانية،وقع الحافر في التنظيم والتفكير،خاصة بعد انتفاضة ٢٥ يناير الشعبية.فالمسار الحالي للإخوان المسلمين لا يختلف في توجهاته وحتى أحيانا تفاصيله عن مخطط الجبهة الإسلامية بعد انتفاضة أبريل ١٩٨٥ الشعبية في السودان.بدءا من تغيير بطاقة الاسم أو التسمية:الجبهة الإسلامية القومية في السودان رغم التناقض الضمني بين أممية الإسلام وفكرة القومية. ولكن كلمة: قومية ،في السودان المتنوع الثقافات لها أثر عاطفي كبير.وفي مصر صار الاسم:حزب الحرية والعدالة،وهو اسم لأي حزب يميني محافظ في الكاريبي مثلا .وتخلوا من اسم الإخوان المسلمون بكل ما حمله من رمزية وإيحاءات وتاريخية امتدت أكثر من ٨٠ عاما.والتسمية في هذه الحالة ليست مسألة شكلانية ولكنها دليل ناصع علي البراجماتية إن لم تكن الانتهازية السياسية ومجاراة العولمة والليبرالية الجديدة.

يقلد الإخوان المسلمون المصريون رفقاءهم الإسلامويين السودانيين في التعامل مع المؤسسة العسكرية أو الجيش.ففي السودان عملوا منذ اليوم علي استلام الجيش علي السلطة الانتقالية علي هدفين: الاحتواء،وبيع فكرة أنهم السند الوحيد للقوات المسلحة.فقد عبرت الجبهة الإسلامية عن هذا الموقف بلا غموض في برنامجها السياسي بعد الانتفاضة،تقول:-"دعم القوات المسلحة في حربها مع الحركة الشعبية لتحرير السودان بقيادة الدكتور جون قرنق،ثم رفض ممالأة الأحزاب،لاسيّما قوى اليسار لها،(...)وقد بلغت الجبهة الإسلامية ذروة ذلك الموقف بتسييرها لموكب:أمان السودان".(المحبوب عبد السلام،الحركة الإسلامية السودانية،٦٥:٢٠١٠)

وهنا تصيب الجبهة هدفين:تؤكد مساندتها ثم تشكك في القوى السياسية الأخرى.وهذا الوضع يتكرر الآن في مصر إذ يقف الإخوان بلا تحفظ.ولأنهم-عادة-لا يميلون إلى التعبير صراحة عن مواقفهم،يقوم بذلك بعض المتعاطفين.نقرأ:-"لا تزال ثقتنا كبيرة في مواقف المجلس العسكري ونزاهته السياسية.وهذه الثقة هي التي تدفعنا إلى التحذير من ابتزاز بعض المثقفين ممن يتمتعون بكثير من المعرفة وقليل من البراءة".(فهمي هويدي،الشروق ٧/ ٤/ ٢٠١١).يكمن الاختلاف في حرفية المؤسسة العسكرية المصرية بينما كان الجيش السوداني مخترقا تماما لذلك قام بانقلاب لصالح الجبهة فيه بعض من رد الجميل. يقلد الإخوان المسلمون المصريون الإسلاميين السودانيين،وقد تكون سمة عامة لدي الإسلاميين،في الميل إلى العموميات في القضايا الحرجة والحساسة مثل وضعية المرأة وأوضاع غير المسلمين،وحريات العقيدة والتفكير والرأي.ويتفق الاثنان في عدم الاجتهاد والاكتفاء بالاستعراضات السياسية،مثال ذلك تعيين مسيحي:رفيق حبيب في القيادة الجديدة للحزب. وللمفارقة،قامت الجبهة الإسلامية السودانية بحشد عدد من الجنوبيين في مكاتبها الحزبية.ولكن هذا لم يمنع من أن يفصل نظامهم الإسلامي الجنوب عن الشمال.وهذا هو الضعف الفكري الذي تعاني الحركات الإسلامية بسبب غلبة السياسوي والحركي علي عقلها.فنحن نفتقد الأدبيات والكتب الإسلامية التي اهتمت بوضعية غير المسلمين في الدولة الإسلامية المعاصرة في القرن الحادي والعشرين وليس العودة دوما إلى مثال مجتمع المدينة رغم قيمته الدينية والتاريخية.

يشترك الاثنان في العنف اللفظي لردع الخصوم وإسكاتهم كرمز قوة للمسلم. فهم يظنون أن العنف بأشكاله هو عين القوة،ولذلك يغلظون على

الخصوم.ففي السودان كان للإسلاميين سبق وريادة إدخال صحف السب المجاني الذي يذكر ببعض سائقي التاكسي الذي يمكن أن يسب أمك وأجدادك دون أن تكون لديك معه أي علاقة في حجم عدوانه اللفظي.فقد أسس الإسلامويون السودانيون صحفا مثل "ألوان" و"الراية" أدخلت معها إلى السودان لغة وسلوكا غريبين علي أخلاق المسلم والسوداني معا.واستمرت هذه المدرسة تنفث سمومها حتى اليوم حيث كبر صبيانها واحتلوا رئاسة تحرير عدد من الصحف.وجاءت إلى ذهني مباشرة تلك اللغة:التكفير والتخوين والقذف،عندما قرأت في الصحف:-"قال الدكتور محمد مرسي،رئيس حزب الحرية والعدالة،التابع لجماعة الإخوان المسلمين:إن المطالبين بتأجيل الانتخابات البرلمانية المقبلة يسعون لتحقيق مصالح إسرائيلية وأمريكية،وضرب الاستقرار في البلاد".(الصحف ٥/ ٧/ ٢٠١١) وأتمنى أن يكون هذا التصريح موضوعا.

تذكرت مواقف الجبهة الإسلامية المعطلة للفترة الانتقالية.فقد رفضت التوقيع على ميثاق الدفاع عن الديمقراطية،والذي يضمن عدم اللجوء إلى الانقلاب العسكري.فقد قاطع الإخوان المسلمون مؤتمر الوفاق الوطني بدعوى أنه بديل اللجنة التأسيسية لوضع الدستور.ولكنه في الحقيقة خروج عن المواقف القومية. ويفضل الإخوان المسلمون مثل الجبهة الإسلامية،الاستقطاب والمواجهة لتأكيد اختلافهم وخصوصيتهم.

رغم أن مصر ليست السودان ولكن الإسلاميون هم الإسلاميون أو الإسلامويون.

ود المكي ... تروتسكي الحركة الإسلاموية

يكرس بعض البشر حياتهم بلا تردد لفكرة يتمنون تحقيقها واقعيا ولكن عندما ينبت الأمل بأن الفكرة في سبيلها إلى التحقق يكون هؤلاء المكرسون عمرهم للفكرة أول من يبعد ويضحى به. وتزداد مأساة هؤلاء حين يرون تزييف فكرتهم وتكالب الانتهازيين على تبنيها بعد أن تفرغ من كل مضامينها النبيلة وأحسن مثال هو تروتسكي الذي ناضل من أجل الدولة الاشتراكية ولكن دولته المأمولة عاقبته بالنفي ثم الموت غيلة ما يجعل تشبيه ود المكي بتروتسكى منطقًا هو الالتقاء في النقاء الثوري والاتساق حتى النهاية في زمن متقلب بناسه وظروفه ولم تعد التناقضات تثر التعجب والاستغراب.

نحن نتاج ثقافة عجيبة تحرم علينا أن نذكر محاسن الناس وهم أحياء خشية التزلف والملق وإحراج من يمدح لذلك تبارى الكثيرون ليطبقوا:

اذكروا محاسن موتاكم بينما لم يجد ود المكي أي تقدير أو تقييم منصف لإسهاماته في الحرية الإسلاموية حتى ولو من باب التسجيل والتوثيق ناهيك عن الانصاف ، وعندما يتزاحم المادحون لود المكي لابد أن يكون هناك الكثير من النفاق أو من الكلام الذي لا يأتي من القلب ، فكثيرون من الفاعلين قاموا عمدًا بطمس المبادئ التي كونت ود المكي لذلك تباكوا على الجثمان وليس ما يرمز إليه ود المكي.

جمعني بالفقيد لقاءات قليلة رغم صلة أسرية ، وترجع قلة اللقاءات بسبب الغياب والترحال الطويل ، وقد يكون أحيانا حاجز الأيديولوجيا ، ولكن من أول انطباع امتلك تقديري ومودتي فهو قريب إلى النفس بروجه

الشفيفة وآثار شخصه تساؤلي المستمر: هل يمكن أن يكون الأخ المسلم مرحا وطلقا وظريفًا بدون سماجة وافتعال وتصنع؟ وعندما أرى بعضهم في التليفزيون أو أقرأ ما يكتبون يتأكد لي أن ود المكي كان استثناء بمرحه الرصين وظرفه الطبيعي الأخاذ والرجل يمتاز بكثير من الصفات والخصال الصعبة التي تجتمع في عضو في حركة لا تخلو من تزمت وتحفظ ، وكان الشيء الوحيد الذي حسدت أو غبطت الحركة الإسلاموية عليه هو أنها حظيت بوجود ود المكي داخلها فهو إنسان ينتمي برؤيته وسلوكه إلى المستقبل والتقدم والحرية بينما عجزت الحركة عن فك نفسها عن الماضي وارتباطها بالقوى المحافظة وعدم الالتزام بالحرية أي أنها عكس برنامج وفكر ود المكي.

ركز الإسلامويون في تعليم لود المكي وتعداده مآثره دوره في ثورة شعبان ولم ينس بعضهم أن يذكر دوره ومشاركته الخاصة ولكنني تعجبت لأنهم لم يذكروا لماذا كانت المظاهرات والمواكب والاعتصامات؟ كانت ثورة شعبان انتفاضية ضد القمع والدكتاتورية والمطالبة بعودة الديمقراطية هل مازلت الرموز والقيادات التي شاركت في ثورة شعبان تتمسك بالشعارات الديمقراطية التي خرجوا من أجلها وهم طلاب؟

هذا هو الفرق بين ود المكي وبين رفاقه فالرجل له مواقف ثابتة من الدكتاتورية والانقلابات وسيطرة العسكر فهو النائب البرلماني المنتخب (٨٦-١٩٨٩) رأى من غير الأخلاقي أن ينقلب على برلمانية وعلى الديمقراطية مع قصورها – التي أتت به ممثلا للشعب ولكن رفاقه تحولوا دون أي تأنيب إلى معسكر آخر رفضوا دكتاتورية النميري هل لأنها يسارية أم لأنها دكتاتورية؟ ود المكي المتسق مع نفسه لا يفرق بين يسارية أو دينية أو علمانية ، الدكتاتورية فهي ضد الشعب، وكفى ما زلت أتمنى أن يتذكر

الإسلامويون مضامين شعبان وألا تكون مجرد تفاخر فارغ لعلها بذلك ترضى روح ود المكي لو كانوا أوفياء محبين له.

تثير ثورة الطلاب في شعبان أسئلة تاريخية سياسية هامة في السودان، فقبل أعوام ثار الطلاب في أوروبا الغربية ١٩٦٨ وقاد تلك الثورة اليسار الجديد معارضا للرأسمالية وضد السلطة الأبوية وضد البيروقراطية وطالبوا بالحرية الكاملة السياسية والاجتماعية والفكرية والأكاديمية وحتى الجنسية لم تكن لمطالبهم وطموحاتهم أي حدود وسمى البعض أنفسهم أبناء الزهور وهي دعوة للعودة إلى الطبيعة والأهم من ذلك ألا يدعى أي شخص أبوتهم وبعد خمس سنوات يثور للطلاب في أعرق جامعة في العالم الثالث وللمفارقة يكون اليسار ضد ثورة الطلاب لأنه كان يقف مع نظام عسكري يدعى الاشتراكية والتقدم ويكون لليمين فضيلة مقاومة الدكتاتورة والقهر ولكن لا تاريخية اليمين وبالذات الحركة الإسلاموية تجعلها بعد ثلاث عقود ترتكب نفس خط اليسار مع فارق عظيم.

في عام ١٩٧٣ وجد اليمين الشخصية الكارزمية الفائدة في الطالب أحمد عثمان مكي وفي السند القاعدي من خلال تكوين جبهة وطنية عريضة ضمت حتى الجنوبيين هذه بضاعة اليسار والتي عجز في تطويرها وبالتالي يظل التطور السياسي والاجتماعي في السودان معكوسًا من الحركة الطلابية وحتى تأسيس السلطة لم يخضع لقوانين التطور الإيجابية بل أخذ مجرى السلب أو النفي Negation فالحركة الإسلامية تقدم الضد دائمًا: ضد الغرب ضد الانحلال مثلا حتى حين تقول مع الشريعة أو النظام الإسلامي تفشل في تقديم النموذج الصحيح في التجربة والخطأ.

قدم ود المكي موقفا مثاليا من السلطة حتى ولو ادعت أنها سوف تجسد أفكاره ولكن يبدو لي أن موقف ود المكي جاء من مبدأ في العلوم السياسية

يقول: بأن طريقة الوصول إلى السلطة تحدد مسار ومنهج السلطة حتى النهاية وعلى ضوء هذا الفهم تنبأ ود المكي أو بالأصح استشرف مستقبل ومسيرة السلطة وبالتالي نأى بنفسه ممسكا بجمرة الحق والمبدأ وهنا يلتقى تماما مع تروتسكي وقف إلى جانب الفكرة رافضا السلطة حتى ولو اختلت الفكرة ولم يكن من الممكن أو المفترض أن يقفز ود المكي على القول الشائع السلطة مفسدة والسلطة المطلقة مفسدة بصورة مطلقة واكتفى ود المكي بسلطة المثقف مستهينا بسلطة الأمراء والوزراء والولاة والأمناء مقتفيا أثر الشيخ حسن ود حسونة للسلطان زي ملككم وده عرضوه علينا وأبيناه –يقصد في مقام آخر لم يكن من المتوقع أن يجذب الترف وشهوة الحكم أو شهوة الشهرة والنجومية أمثال ود المكي لهذه الحلة رجالها وأناسها الذين يستبدلون قلوبهم وعقولهم سريعًا.

لابد من التوقف عند علاقة الإسلامويين بالسلطة التي جعلوها مطية للدنيا وليس تقربا لله وزيادة في الحسنات بسبب عدل الرعاية والولاية ونحن هنا أمام مفارقة أخري كان الإسلامويون الذين استلموا السلطة وساندوها ودافعوا عنها بكل الوسائل المشروعة وغير المشروعة هم أبناء الفقراء والريف والمستضعفين ورقيقي الحال والذين عرفوا طعم الحرمان واستفزهم فحش الغني وترف المترفين .. وبالمناسبة هذه أيضا الفئات والمجموعات الاجتماعية التي كان من المفترض أن يجندها وينظمها اليسار السوداني والذي اكتفي بغلاة الأفندية المحبين لقشور الدنيا والمتمرغين في نعم الحياة ولأن الحركة الإسلاموية كسبت هؤلاء الفقراء والمستضعفين بلا برنامج اجتماعي للتنمية والعدالة الاجتماعية أغرتهم السلطة وخانوا طبقاتهم الاجتماعية ليكونوا بورجوازية بيروقراطية تستغل فائض القيمة بواسطة جهاز الدولة وليس من المصانع أو رأس المال وكان يقال: إن كثيرا من أبناء البورجوازية

الأوروبية خانوا طبقاتهم وانحازوا لطبقة البروليتاريا وصاروا شيوعيين وأشهرهم إنجلز رفيق كارل ماركس، وفي السودان خان أبناء الريف والفقراء أيضا الطبقات الفقيرة وراكموا الأموال وتباروا في تشييد المباني وتجديد ماركات السيارات والموبايلات وبعد خروجي من مقابر أحمد شرفي صباح الأربعاء وبعد انتهاء مراسم الدفن وتحرك المشيعون قلت في نفسي بالتأكيد أن أزيز سيارات رفاق ود المكي في شعبان سيكون قد أزعج هدأة الموت واستفز سكينة خلود الرجل.

هذه تحيتي لود المكي الذي يمثل قيما عليا رآها تضيع كل لحظة ورغم أنه رجل مؤمن لا أظنه كان يتمنى الموت أتخيله حين جاء إلى السودان ردد: ليتني لم أعش حتى أرى ما ناضلت من أجله يتحول إلى هذه المأساة المقيمة كنت أرجو من الباكين على ود المكي أن يكرموه بإحياء المبادئ التي عاش من أجلها فهو قائد طلابي تظاهرتم معه من أجل الحرية وعودة الديمقراطية واحترام كرامة الإنسان وأي بكاء على ود المكي لا يعلي من هذه القيم والمبادئ هي دموع تماسيح فالإنسان يخلد بمواصلة المبادئ التي عاش من أجلها.. لذلك ود المكي ليس ملكا للحرية الإسلاموية بل ملك لكل من يحلم بوطن الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان الذي كرمه الله ومن غير الطبيعي **أن** يهينه بشر آخرون بغياب الديمقراطية أو بذل الفقر والجوع وكل خطوة نحو الحرية والديمقراطية وكرامة الإنسان السوداني هي حسنة تضاف إلى ميزان ود المكي وأمثاله من النبلاء النادرين بكل نقائهم وشموخهم المبدئي.

أجراس الحرية

٧/ ١٠/ ٢٠٠٠

الإنقاذ والفضح المتعدد

يستطيع المرء أن يقول ويؤكد بلا تردد أو أدني شك إن الإنجاز الحقيقي للإنقاذ هو أنها فضحت نفسها كممثلة لحركة إسلاموية حديثة وفضحتنا نحن أيضا أي المعارضين لها ولمشروعها. وهذه الفضيحة المزدوجة أو المتعددة تظهر في التدهور المريع الذي تشهده البلاد خلال السنوات الأخيرة وفي نفس الوقت الصامتون أو المقاومون بنصف قلب مما سمح باستمرار وتكريس هذه الوضعية النشاز فالإنقاذ ممثلة في الجبهة الإسلامية القومية فضحت نفسها من خلال الفشل الشامل في تطبيق نموذج لدولة إسلامية حديثة تعيش شروط العصر وهي الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان وتحقيق التنمية المستقلة والوحدة الوطنية في بلد متنوع الثقافات.

وابتعد منظرو الحركة الإسلامية عن كل شعاراتهم الموحية والمضينة السابقة التي كانت تشعل حماس وآمال الشباب أو ترضى طموح المتعلمين والمثقفين في متطلبات الأصالة والمعاصرة أو اللحاق بالعصر مع الاحتفاظ بالقيم الأصيلة والموروثة وفي نفس الوقت وجدت القوى السياسية الأخرى تقليدية وحديثة أن حالتها تخترقها الحيرة والعجز لذلك عولت على الضعف الذاتي للآخر وأنه سينتهي حسب معرفتها لقدراته وإمكاناته الواقعية التي خبرتها أثناء الصراع في الماضي وتجلت عملية الفضح في صمت الأحزاب الكبيرة المعروفة بشعبيتها على الأقل حسب نتائج الانتخابات الحرة فهي لم تحرك موكبا سلميا أو مظاهرة طوال هذه الفترة أما القوى الحديثة فلم تتمكن من توحيد فصائلها وتتجاوز الشرذمة وتستفيد من إمكاناتها في

* أجراس الحرية ٢٠٠٢/٧/١٥.

التنظيم والتعبئة ووجود برنامج مقنع للجماهير ولكن هذه القوى غابت عن إعادة تنظيم النقابات أو الاتحادات الطلابية أو تشكيل لجان انتفاضة كما جرى الحديث أحيانا وهكذا فضحت الإنقاذ نفسها كما فضحتنا معها فالحقيقة الوحيدة على الفضيحة المتعددة وكأن لسان حال الإنقاذ يقول : الفضيحة لنا ولسوانا .

من يتابع وعود وتوقعات الإسلامويين السودانيين قبل الإنقاذ يشعر بالفضيحة الداوية فقد كان كتاب ومنظرو الجبهة الإسلامية أو الحركة الإسلاموية يعدون بتجديد الدين والحياة من خلال أصول فقه جديد يراعي أو يستصحب متغيرات الواقع كما تقول لغتهم فهذه مهمة استراتيجية تحتاج إلى بشر جدد في تفكيرهم الإسلامي وإلى معالجات جديدة لقضايا تمتد من موقف الإسلام من المرأة والحجاب حتى الفن والتمثيل وقد كان فشل الحركة الأول حين وصلت إلى السلطة أنها بحثت عن التأييد الشعبي ضمن مجموعات و فشلت كان الإسلاميون يترفعون عنهم ويعتبرونهم دراويش ومشعوذين وفهمهم للإسلام ضعيف ومنحرف فقد كانت الجبهة الإسلامية قبل السلطة تفخر بفوزها في دوائر الخريجين واكتساحها لاتحادات الطلاب وتعلن نفسها كحركة نخبة حديثة حلت محل النخبة الوطنية واليسارية نسميها النخبة الإسلامية ولكن الحرية أجبرت على التحالف مع الطرق الصوفية وتتنازل عن تقييمها السلبي للصوفية ، بل نظمت الطرق الصوفية فيما يسمي الأمانة أو السكرتارية وأثناء تحالف الأنصار مع الإسلاميون في الجبهة الوطنية قبل المصالحة عام ١٩٧٧ أبدى الإسلامويون استياءهم من السلوك الديني للأنصار (راجع كتاب حسن مكي) .

رضيت الحركة الإسلاموية بالتحالف مع الصوفية والذاكرين دون أن تراجع موقفها السابق من الطرق الصوفية والدراويش وهي التي دخل بعض قادتها في معارك فكرية مع السلفيين وصلت حد التفكير بسبب التجديد الذي أتى أصحابه بتفسيرات جريئة في الفقه والحديث والآن يتغلب السياسي على الفكري أن برزت الحاجة إلى حلفاء جدد في العمل السياسي ودعم السلطة وهنا أشركت البعض في الحكم ليس بسبب الاتفاق الفكري بل بسبب الموقف السياسي كذلك امتلأت أجهزة الإعلام بالشيوخ والمادحين وانحسر المفكرون والمحللون والمجددون فهذه فضيحة فكرية ابتلعها الإسلامويون أو يمكن القول قفزوا عليها بسبب فقه الضرورة الذي تغلب على تفكير العقل الإسلاموي ، فقد توقعنا أن يقدم المفكرون الإسلامويون اجتهادات جديدة بعد وصولهم إلى السلطة عن علاقة الإسلام بالديمقراطية وحقوق الإنسان وعن موقف الإسلام من العدالة الاجتماعية ومن الفقر ومن الفساد والمشكلات الاجتماعية وأن يقدموا نظريات تجديدية عن إسلامية عن الإسلام والمرأة والإسلام والفنون الجميلة.

كشفت الإنقاذ عجز المفكرين الإسلامويين وخوائهم الفكري وقد تحول مفكرو الحركة الإسلاموية السودانية إلى مهندسي نفط أو منقبين عن النفط إذ يسارعون عند سؤالهم عن إنجازات الإنقاذ حتى الفكرية والثقافية إلى الإجابة بإنتاج أو ظهور النفط تسأل عن مساهمات الإنقاذ الفكرية أو عن المشاريع والإنجازات الثقافية للإنقاذ فتأتى الإجابة بأن الإنقاذ أنتجت النفط وكان ذلك الإنتاج هو الحل السحري لكل شيء أو البديل عن المساهمات الفكرية والتطور الثقافي علما بأن نيجيريا وإندونيسيا وفنزويلا وحتى السعودية من أكبر دول العالم في إنتاج النفط خاصة وقد كنا نتوقع من الحركة

ذات الوعود الكبيرة أن تعطى الوطن ما هو أكبر ولم تكن تنقصها السلطة الشمولية والمتفردة.

ولكن ظهر بجلاء أنها لا تملك أي إنجاز تقدمه للشعب السوداني رغم الفحيح الصاخب حول المشروع الحضاري وفضحت نفسها تماما بالذات في مجال الفكر والثقافة ، فالإفقار لم يقتصر على الاقتصاد ومستوى المعيشة بل شمل العقل والروح والوجدان، ويمكن للقارئ أن يتابع دعوات الإنقاذ للقطاع الثقافي ويتأمل أسماء المدعوين ليعرف مدى صلتهم الحقيقية بالثقافة وكيف يتم تصنيفهم داخل هذا القطاع الذي فشلت الإنقاذ في تكوينه وتطويره وتعمل الإنقاذ على التستر على هذه الفضيحة من خلال أجهزة الإعلام الرسمية وإنشاء بعض المؤسسات الحكومية التي تموت قبل أن تولد.

ركزت على الفضيحة الفكرية والثقافية ليس فقط لأن الفضيحة السياسية لا تحتاج إلى كتابة بل لأن هذه المجالات كانت هي ميدان التفاخر بين الإسلامويين وبقية الأحزاب والجماعات والتنظيمات وأعتقد أن الإنقاذ لو كانت تمتلك رؤية فكرية ومنهج في العمل السياسي وفي الحكم لقللت من حجم الكارثة التي أوصلت إليها السودان، والآن وبعد التجربة العملية لن تستطيع الإنقاذ ادعاء التميز الفكري وهذا الفشل يمتد إلى مجمل الحركات الإسلاموية في العالم لقد افتدى الشعب السوداني بقية الشعوب من خلال وقوع تجربة الإنقاذ عليه وقد كان الثمن باهظا وتحمل الشعب السوداني الكثير من أجل فضح حقيقة المشروع الحضاري الإسلاموي.

أما فيما يخص كيف فضحتنا الإنقاذ كمعارضين فيكفي تتبع قدرتها على اختراق الأحزاب الكبيرة فقد كانت تعي جيدا عيوب هذه الأحزاب وهذا

النجاح في الاختراق يمكن أن تفخر به الإنقاذ كإنجاز كثير فقد عمل الإسلامويون في مثابرة نادرة على اختراق الحزب الاتحادي الديمقراطي وحزب الأمة منذ الاستقلال من خلال فكرة مشروع الدستور الإسلامي وكونت جماعة الإخوان المسلمين ثم الجبهة الإسلامية القومية على تكوين جيوب نشطة داخل هذه الأحزاب ولا يسمح مقام المقالة الصحفي للإسهاب في القول والتفصيل ولو وصلنا إلى مرحلة الديمقراطية الثالثة ٨٦- ١٩٨٩ لعرفنا كيف كان ينشط ممثلو الجبهة داخل تلك الأحزاب وكان انقلاب ٣٠ يونيو دليلا على تواطؤ لا يصعب إثباته الآن وفضحت الإنقاذ الأحزاب حين شملت قائمة وزراء الانقلاب بعض الأسماء التي كانت قيادية في الأحزاب الكبيرة ثم امتلأت اجتماعات المؤتمرات التي عقدتها السلطة الجديدة بأعضاء من تلك الأحزاب كانوا قبل مدة قليلة يجلسون كممثلين لها داخل الجمعية التأسيبية ويأتي انقسام مجموعة مبارك الفاضل كتتويج لفضيحة الأحزاب أمام الإنقاذ لقد كان مبارك الفاضل يحتل موقعا متقدما وأساسيا داخل التجمع الوطني الديمقراطي المعارض وكان يقود المعارضة ضد الإنقاذ والتي وصلت في بعض الأحيان حد العمل العسكري المسلح ثم نشاهد بعد تلك السنوات في اختتام مؤتمره الاستثنائي قيادات الجبهة الإسلامية والمؤتمر الوطني حاليا في مقدمة الحضور ويحتلون الصف الأول وقد ملأت البهجة والابتسامات الوجوه بسبب هذا الانتصار الأخير وقبل ذلك جاء الأمين العام للحزب الاتحادي الديمقراطي عائدا واشترك سريعا في السلطة التي انقلبت علي نظام ديمقراطي أو منتخب كان هو على قمته نائب رئيس الوزراء وزير خارجية هذه فضائح سياسية بلا خجل يندران تحدث إلا في بلد مثل السودان.

لا أتحدث عن الفضيحة من جانبها الأخلاقي فقط ولكن من جانب العجز والقدرة على إحداث التغيير أو إيقاف التدهور فقد كشفت الإنقاذ ضعف المقاومة حتى ولو كانت الظروف لأمنية قاسية وهنا مكمن التحدي الاستجابة ، فالتحدي الصعب يستوجب رد فعل في مستواه من الصعوبة لذلك يصعب علي المرء أن يفهم الاستسلام السوداني ليس على مستوى الحكم والسلطة فقط بل على مستوى الحياة العامة والسلوك فحين تحدثت الإنقاذ عن إعادة صياغة الإنسان السوداني ، رأيت في ذلك الحديث قدرًا كبيرًا من الخيال والأوهام ، ولكنني الآن أتساءل كيف تغير الإنسان السوداني بهذه السرعة في سلوكه ومظهره العام ونمط حياته لم يتم ذلك حسب النموذج الذي كانت الإنقاذ تريده ، ولكنها سلبت الإنسان السوداني القدرة علي الفرح والفعل والمشاركة والاهتمام في نفس الوقت لم تجعل منه الإسلاموي الذي تريد هذه فضيحة اجتماعية أثبتت ضعف العناصر المكونة لما يمكن تسميته الشخصية السودانية بالتأكيد هناك فئات صمدت أمام التيار الإنقاذى ولكنها غير مؤثرة وغير فعالة أو علي الأقل كامنة ولكن الشارع السوداني والمرافق العامة والمنازل تغلب عليها رائحة الموت لسبب عدم تعاطي الحياة كما يجب وهنا افتضحت قدرتنا على المقاومة.

نظام الإنقاذ والازدواجية الجديدة *

إن الشيخ الترابي بالنسبة لأتباعه ليس مجرد رئيس حزب أو زعيم ديني -فهو المهدي أو الميرغني -وزيادة (الهيمنة الروحية) أو الازدواجية الجديدة. تبدو معركة شرسة بين خطابين وطيفين.. فمن يكسب؟

كانت ازدواجية السلطة أو ثنائية الحاكم هي السبب الأساسي لقرارات الثاني عشر من ديسمبر ٩٩ والتي أبعدت حتى إشعار آخر مجموعة رئيس المجلس الوطني وأمين عام المؤتمر الوطني الشيخ حسن الترابي عن مواقع السلطة الفعلية. وكانت هذه المجموعة الأوصاف لما حدث: انقلاب خيانة ردة نقص بيعة.. إلخ وظهر جليًا أن مجموعة الفريق البشير بمساندة أصحاب مذكرة الهشة والقوات المسلحة قد تمكنت من الفوز في الجولة الأولى والتي ستكتمل مع إعلان التشكيل الوزاري الجديد وتعيينات الولاة والمحافظين.. وسوف تبدأ بعد ذلك معركة جديدة طويلة لن تحسم بالقرارات وهي تحتاج لطول النفس والدعاء واستدعاء التجربة السياسية وستستخدم فيها كل أدوات المكايدة السياسية -كما يسميها الترابي ويعلم البشير ومجموعته أن المرحلة ستكون الأصعب فليس المهم -دائمًا -أن تغير وضعًا ولكن أن تحافظ على التغيير الذي أحدثته والبشير كما قال: قد أنهى الازدواجية وأعاد إلى السلطة هيبتها التي فقدتها وكان يمكن أن يؤدي ذلك إلى كارثة، أو كما وصف ريسين غرقوا المركب.

بعد مضي قرابة الأربعة أسابيع شهدت كثيرًا من التصريحات والمؤتمرات الصحفية واللقاءات وخطابات المناسبات، لاحظ المرء أن الازدواجية أو الثنائية قد اختفت ظاهريا فقط، وظلت هناك ازودواجية قد تكون مثل التغيير الذي حدث أو على الأقل تشله عن المضي قدما لتحقيق أهداف قام التغيير

---

* الصحافي الدولي ٢٠٠٠/١/١٢.

أصلا من أجل إنجازها ، فعلى المستوى الرمزي تمت عملية قتل الأب ماديًا ولكنهم استنبطوا الأب وتماهوا في شخصية الأب فقد أخرجت مجموعة البشير الشيخ الترابي من المجلس الوطني بالحل وقبلت استقالة مجلس الوزراء والولاة بقصد إبعاد الترابيين من السلطة التنفيذية ، ولكن السؤال المهم: هل استطاعوا أن يخرجوا الترابي من داخلهم وأنفسهم؟ التحرر من المرشد ونفوذه النفسي والروحي في مثل هذه التنظيمات يظل صعبا إن لم يكن مستحيلا لأنها تمتلك العضو الملتزم. وكما كان يقول الشيخ حسن البنا يكون العضو كالميت بين يدي الغاسل وفي حالة السودان. فالشيخ الترابي بالنسبة لأتباعه ليس مجرد رئيس حزب أو زعيم ديني فهو -المهدي أو الميرغني وزيادة- كما يقول المناطقة فهو يقود طائفة دينية جديدة من المتعلمين باعتباره مفكرًا وسياسيًا وشيخًا، وهو إذا أردنا أن نستلف من الشاعر صلاح أحمد إبراهيم وصفه، أنانسي الحقيقي أي زعيم القبيلة الذي يملك الحكمة والمعرفة والسلطة والمصير.. لذلك ظل الترابي حاليًا مهيمنا على الخطاب السياسي لمجموعة البشير وفشلت كل محاولات التخلص من طيف الترابي والذي يمثل رقابة خفية على تصريحات وكلمات خصومة لقد أبعدوا الترابي في الأمكنة والمؤسسات، وجعلوه في الروح والتفكير ، وهذه هي الازدواجية الحقيقية التي ستحكم خطوات البشير وجماعته في الفترة المقبلة.

يمكن تتبع أدلة كثيرة تظهر الأثر الخفي على البشير وجماعته في الفترة المقبلة في خطاب الاستقلال والذي يعطى الانطباع وكان هذا الخطاب قد كتب بعضه في المنشية أي في منزل الترابي ، والبعض الآخر مع المعارضة في أسمرا أو كمبالا فقد تحدث البشير في الجزء الأول عن الحريات وحقوق المواطنة واحترام حقوق الإنسان.. إلخ ثم دلف إلى مفردات المشروع الحضاري ليملأ بها الجزء الثاني من الخطاب، فالخوف هو أن يتورط البشير ومجموعته في مزايدة مع المعارضة، التجمع الوطني الديمقراطي من جهة ،

ومع الشيخ الترابي وأنصاره من جهة أخرى ومثل هذا الوضع المزدوج يحمل خطر السقوط بين المقعدين أو على الأقل سوف يضيع وقتا ثمينا دون أن يرضى البشير أي طرف، وأعتقد أن مجموعة الترابي لديها قدرات هائلة في أن تدفع بالبشير إلى هذه الازدواجية الجديدة من خلال الهجوم والنقد واستخدام الآلة الإعلامية التي كونتها، وسوف نتابع ونرصد أي خطوة يقوم بها وتخضها لكل أنواع التشويه أو التوظيف السلبي. وقد نجحت في الفترة البرلمانية ٨٦- ١٩٨٩ في تخويف وشل حركة النظام المنتخب آنذاك ولم تسمح له باتخاذ أي قرارات حاسمة، حتى أضعفته لدرجة لم يستطع مواجهة الانقلاب العسكري المكشوف، وبالتأكيد سوف يستخدم الترابي طريقة قابيوس القائد الروماني الذي كان يحاصر العدو دون أن يقاتله مباشرة حتى ينهكه ويستسلم، فالترابي لن يحرك ميليشيات أو شارعا ولكنه سيجعل من تسيير الحكم مهمة صعبة ومرهقة لمجموعة البشير.

تقول هذه الوضعية إلى طرح أسئلة هامة مثل ما هو جوهر الخلاف بين البشير والترابي؟ وهل تمتلك المجموعة الفائزة بديلا للخروج من الأزمة السودانية؟ وما هي القوى الاجتماعية التي تقف في كل معسكر؟ بالنسبة للسؤال الأول فالطرفان يؤكدان أن الخلاف ليس شخصيًا، وحاولا إضفاء تسميات تخفيفية تنفي عنه صفة الاختلاف في الأصول أو المبادئ بقصد إنكار وجود خلافات تشبه ما يحدث في التنظيمات أو الأحزاب السياسية الأخرى غير الإسلامية .. وحتى بعد انعقاد لجان الوساطة ورأب الصدع ومن المفارقة أن بعض القوى المعارضة وبالذات اليسارية تصر على أن الذي يحدث بين الترابي والبشير هو مجرد مسرحية مثل التي حدثت عقب انقلاب ١٩٨٩ وليس اختلافا حقيقيًا.

والتصوران يجعلان من الجبهة الإسلامية / المؤتمر الوطني، ظاهرة فوق طبيعة لا تخضع لقوانين الظواهر الاجتماعية – السياسية وبالتالي يمكن أن تمر بالصراعات والنزاعات بل المواجهات المسلحة كما حدث الحزب الاشتراكي اليمني وحزب البعث العراقي وحتى الفصائل الأفغانية المجاهدة، فالاختلاف عميق والشرخ كبير ولكن يصعب على الأبناء تصور انفصالهم عن رحم الأب الفكري والتنظيمي وهذا تعبير مجازي يجمع بين الميلاد والهيمنة.

أما جوهر الخلاف فهو صراع مكشوف وعار من أجل السلطة السياسية وتقسيمها حسب دستور ١٩٩٨ وليس للصراع أي علاقة بالإسلام أو العقيدة فقد أجيز الدستور الذي لم يذكر أن الشريعة هي المصدر الوحيد للتشريع ومع ذلك يعلن البشير أنه لا يتنازل عن تطبيق الشريعة ، والسؤال المهم هو: ما هي مظاهر تطبيق الشريعة خلال السنوات العشر الماضية؟ كان من الواضح الاهتمام بالشكل والمظهر والأقوال وإهمال المعاني الحقيقية للدين والشريعة وهو إكمال مكارم الأخلاق لذلك لم يختلف الجبهويون عند إجابة الدستور والذي تحفظ عليه الإخوان المسلمون وأنصار السنة . والآن تسفر الخلافات عن وجه شرس حول مواد تتعلق بصلاحيات رئيس الجمهورية ولم يمض على الدستور عام واحد.

فالدستور لا يتقادم بهذه السرعة وإلا تكون هناك عجلة في وضعه ولكن الشيخ الترابي كان يتصور أنه سيكون رئيس الجمهورية لذلك أجاد تفصيل دستور يعطيه صلاحيات واسعة وحين أفلتت الفرصة منه بدأ في حشد مؤيديه من أجل تعديل الدستور.

ضمن هذا السياق سوف تضغط مجموعة الترابي على البشير وحكومته من أجل إظهار تمسكها بالدستور رغم كل عيوبه والقصد هو خلق مشكلات

جانبية تنهك قدرات السلطة الحاكمة وتشغلها بقضايا هامشية تماما مما يعني تفاقم أزمات السودان الاقتصادية والسياسية والأمنية والاجتماعية ويستعمل مجموعة الترابي على أن تظل حكومة البشير تعمل وظهرها إلى الحائط دائما أي في حالة دفاع مستمر يكبل كل قدراتها على المبادرة والإنجاز والآن يحاول البشير كما ظهر في خطاب الاستقلال أن يجاري مزايدات الترابي وجماعته من خلال تأكيد إسلاميته وتمسكه بالمشروع الحضاري.

حين يسأل عن البديل فالبشير ومجموعته مطالبون أولا بتقييم وتقويم تجربة الإنقاذ خلال عشر سنوات وهذا يعني النقد الذاتي المجرد لكي لا تتكرر الأخطاء والخطايا التي تعرض لها السودان خلال السنوات الماضية وأن تبدأ بتحديد أين فشلت ولماذا فشلت خلال الأعوام الماضية؟ وهل يمكن لها أن تتجنب الفشل؟ وهل وعيت الدرس أم ستظل تكابر عكس أمر الدين نفسه والذي يقول بأن المؤمن تواب وأواب أي يتوب عن الخطأ ويعود إلى الصواب والحقيقة. وأكبر ما يؤخذ على نظام الجبهة الإسلامية -وقد أراحتنا بالاعتراف بأن النظام نظامها- هو انتهاكات حقوق الإنسان والتعذيب من ناحية والفساد من ناحية أخرى وكلاهما يضر بصورة الحركة الإسلامية ليس في السودان فقط بل في كل العالم ولكي تطهر الحركة الإسلامية نفسها لابد من أن تفتح بنفسها التحقيق في هذين المجالين لتبرئ تنظيمها وأفرادها من هذه الوصمة. وفي هذا خروج عن التاريخ المظلم وخروج عن الازدواجية ويعني ذلك بداية حقيقية موحدة للنظام تعيد إليه الهيبة لوجود رؤية واضحة وبرامج وبرنامج محدد بعيد عن الانفصام.

الفهرس

الموضوع	الصفحة